ARTHUR STEIN

DER BEGRIFF DES VERSTEHENS BEI DILTHEY

Digitized by Google

DER BEGRIFF DES VERSTEHENS BEI DILTHEY

VON

ARTHUR STEIN
PRIVATDOZENT IN BERN

ZWEITE, NEUBEARBEITETE UND ERWEITERTE AUFLAGE

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

B3216
D84S4
1926

Alle Rechte vorbehalten.

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN.

Digitized by Google

MEINER FRAU

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort zur ersten Auflage.

Wilhelm Dilthey hat seinen Gedanken nicht eine abschließende Form gegeben. Die Darstellung seiner Philosophie wird daher immer nur ein Versuch sein. Im folgenden ist nicht eine Zusammenfassung ihres ganzen Inhalts beabsichtigt. Nur das habe ich versucht, nach einem der von Dilthey selbst bezeichneten Gesichtspunkte seine Theorie der Geisteswissenschaften in ihren Grundzügen darzustellen. Die Einsicht in den Nachlaß und Gespräche mit Schülern Diltheys haben mir dabei viel geholfen.

Meinem verehrten Lehrer, Professor Heinrich Rickert, der mir die Philosophie erschloß, möchte ich den herzlichsten Dank aussprechen. Sein Beispiel lehrte mich den festen Punkt finden, von wo aus ich meinen Gegenstand einheitlich auffassen konnte.

Besondern Dank schulde ich ferner Frl. Prof. A. Tumarkin, die mir zuerst Dilthey nahebrachte und mir auch später manchen wertvollen Rat gegeben hat. — Auch Herrn Prof. J. Cohn, Herrn Dr. G. Mehlis und Herrn Dr. R. Kroner, die mich so oft durch ihren Rat gefördert haben, sag ich hier meinen Dank.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit einigen Jahren ist die 1913 erschienene Schrift vergriffen. Da sie noch immer verlangt wird, entschloß ich mich zu einer neuen Auflage.

An dem darstellenden Hauptteil fand ich wenig zu ändern. Er beruht auf jahrelanger Versenkung in die Materie und auf eingehendem Studium des zum großen Teil noch unveröffentlichten systematischen Nachlasses.

Das kritische Schlußkapitel aber befriedigte mich nicht mehr. Ich habe es durch ein völlig neues „Nachwort“ (S. 56 ff.) ersetzt.

Die beim Erscheinen dieser Schrift geäußerte Hoffnung, dasjenige, was Dilthey unter Geist „verstand“, sei eine „Ge-

635386

Digitized by Google

stalt des Lebens, die wir nur darum noch nicht erkennen, weil sie noch nicht alt geworden ist", hat sich in reichem Maße erfüllt. Eine ansehnliche Literatur ist über das Problem des Verstehens in den letzten Jahren hervorgetreten.

Für mich ist es von besonderem Interesse, daß sich Rickert diesem Problem intensiv zugewendet hat. In dem kritischen Kapitel der ersten Auflage hatte ich das Verstehen als eine Bemächtigungsweise eigener Art dem Erkennen gegenübergestellt. Es war in der Meinung geschehen, der transzendentalphilosophische Erkenntnisbegriff der Schule meines Lehrers Rickert, dessen Grenze durch Lask besonders scharf betont worden war, begreife nicht das berechtigte Motiv bei Diltheys Verstehen. Es erschien mir richtiger, das Verstehen vom Erkennen abzusondern, als es einem Erkenntnisbegriff zu opfern, den ich für unvollständig hielt. Vor allem sollte zum Ausdruck kommen, daß Diltheys Gegenstand — das, was er verständliche Bedeutung, konkrete Bedeutsamkeit, wohl auch Wertindividualität nannte — durch das Zuammentreten eines sinnlichen Materialstückes und eines allgemeinen Kulturwertes nicht erschöpfend begriffen sei. Dilthey, so sagte ich (a. a. O., S. 107) habe auf ein Material hingewiesen, „jenseits des Gegensatzes von Physischem und Psychischem, wie wir ihn zu fassen gewohnt sind . . . Es mehr als philosophischer Historiker gezeigt zu haben, denn als reiner Philosoph, darin liegt, philosophisch angesehen, seine Grenze".

Ich bin nun der Meinung, Rickert habe den philosophischen Begriff dieses Materials gefunden; und ich habe damit den Punkt bezeichnet, der mich entscheidend bestimmt hat, über das Verstehen rationaler zu denken als früher, und es nicht mehr dem Erkennen entgegenzusetzen. Für das logische Verständnis Diltheys sehe ich den Schlüssel in Rickerts Lehre von dem unsinnlichen Material, welches gleich ursprünglich ist, wie das sinnliche. Diese Lehre setzt das Denken instand, Ernst zu machen mit dem individuellen Charakter des Sinnhaften in der Geschichte, ohne auf ein strenges Erkenntnisprinzip für die Erfassung dieses konkreten Sinnes zu verzichten.

Daß die Geschichte nicht die Kulturwerte in ihrer abstrakten Allgemeinheit zum Gegenstand habe, war Rickerts Lehre immer. Die Geschichte hat es mit individuellen realen Objekten

Digitized by Google

zu tun, die in ihrer Individualität für die Kultur Bedeutung haben. Der individuelle Inhalt dieser Objekte stammt aus dem an sich bedeutungsfreien Material der psychophysischen Sinnenwelt. Das Individuelle an der wertbezogenen Individualität ist Sinnlich-Individuelles. Damit war nun aber lediglich die Quelle der Individualität des Trägers des Sinnhaften, nicht aber die Quelle der Individualität des Sinnhaften selbst gezeigt. — Verstehen kann man nur Sinnhaftes; solange aber die wertbezogene Individualität ihrem individuellen Stoffe nach der Region des an sich bedeutungsfremden psychophysischen Materials angehörte, war nicht einzusehen, wie die wertbezogene Individualität qua Individualität verstehbar sein könne. Das Individuelle schien beziehbar auf allgemeine Werte, also in seiner kulturrelevanten Tatsächlichkeit erkennbar, aber nicht verstehbar. Erst durch das, was Rickert die Ueberwindung des „hyletischen Sensualismus" nennt (das Nähere im Nachwort) wird es möglich, das Verstehen dessen, was Dilthey konkrete Bedeutsamkeit nennt, als objektive Erkenntnis zu begründen. —

Die Schrift trug in der ersten Auflage den Titel „der Begriff des Geistes bei Dilthey". Ich habe statt Geist „Verstehen" gesetzt, weil der Schwerpunkt weniger auf dem Gegenstande liegt als auf der Bemächtigungsweise.

Es sei mir zuletzt noch eine persönliche Bemerkung gestattet. Die Muße zu wissenschaftlicher Arbeit war mir durch Schuldienst viele Jahre genommen. Da hat es mich gefreut, daß bei meiner Rückkehr zur Wissenschaft all das, was ich einst von meinem Lehrer, Heinrich Rickert, empfangen habe, in meinem Herzen wieder „lebendig" und in meinem Kopfe wieder „verstehbar" wurde.

Leissigen am Thunersee, August 1926.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Vorwort zur 1. u. 2. Auflage	V
Abkürzungen	VIII
Einleitung	1
1. Kapitel: Die Erkenntnistheorie	9
2. Kapitel: Die Theorie der Geisteswissenschaften	25
Nachwort 1926	56

Abkürzungen.

Archiv	= Archiv für Geschichte der Philosophie.
Aufbau	= Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wiss. 1910).
Einleitung	= Einleitung in die Geisteswissenschaften.
Erl. u. D.	= Das Erlebnis u. die Dichtung 3. Aufl. 1910.
G. S.	= „Wilh. Diltheys gesammelte Schriften" (Teubner 1914 ff.) Arbeiten, welche in den gesammelten Schriften schon erschienen sind, werden mit dieser Abkürzung zitiert (z. B.: G. S. IV, 230).
Grenzen	= H. Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 3. u. 4. Aufl. 1921.
Ideen	= Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Sitzungsberichte der Preuß. Akademie 1894).
Individual.	= Beiträge zum Studium der Individualität (Sitzungsberichte 1896).
Leben Schl.'s	= Leben Schleiermachers, 1. Bd. 1870.
Realität	= Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt mit seinem Recht, 1890.
Typen	= Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (Sammelband „Weltanschauung" 1911).

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Diltheys theoretische Philosophie ist ganz der Aufgabe gewidmet, den Geisteswissenschaften, deren Gegenstand die „Objektivationen des Lebens“ sind, eine Grundlegung zu schaffen.

Der historischen Schule, welche die Methoden geistesgeschichtlicher Forschung ausbildete, hatte eine solche Grundlegung gefehlt. Ebensowenig waren die beiden Richtungen, welche Dilthey vorfand: der Positivismus und der naturwissenschaftlich orientierte Neukantianismus, ihren Voraussetzungen nach imstande, eine solche Grundlegung zu geben. Sah er bei den einen den Gegenstand der Geisteswissenschaften, die geschichtliche Wirklichkeit, verarmt, zusammengeschrumpft zu einer lediglich intellektuellen Entwicklung, so fand er bei Kant sein eigenes Prinzip der Auffassung in den Geisteswissenschaften, das „Erleben“ und „Verstehen“, in welchem die verschiedenen Seiten der Menschennatur lebendig ineinanderwirken, zu einem Zusammenhang transzendentaler Bedingungen schematisiert. — So faßte Dilthey den Plan, in einer „Kritik der historischen Vernunft“ für die Geisteswissenschaften zu leisten, was von Kant für die Naturwissenschaften geleistet war. Allein hier gab es, nach der Auffassung Diltheys, keinen Newton, der entscheidend vorgearbeitet hätte. Lagen Kant bei seinem Unternehmen der Begründung der Objektivität der Naturwissenschaften diese als eine scharf umrissene Tatsache, der Methode wie dem Gegenstand nach, vor, so fehlte ein solches „Faktum“ im Bereich der Geisteswissenschaften. Es ist Diltheys Traum gewesen, daß die Geisteswissenschaften sich ebenso über ihr derzeitiges Kindheitsstadium hinaus entwickeln müßten, wie es bei den Natur-

Digitized by Google

wissenschaften seit der Zeit, da sie noch Naturbeschreibung waren, geschehen ist. So mußte der innere Zusammenhang, der einheitliche Gegenstand der Geisteswissenschaften sichtbar gemacht werden, bevor man daran gehen konnte, die in ihnen wirksamen Auffassungsprinzipien deutlich herauszuheben.

In der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" macht Dilthey den Versuch eines synthetischen Ueberblickes über alle Gebiete geisteswissenschaftlicher Arbeit. Synthetisch ist dabei der Nachweis, daß auf allen diesen Gebieten die Grundbegriffe in „Erleben" und „Verstehen" als ihren Auffassungsprinzipien gegründet sind. Ohne festen Begriffszusammenhang trat Dilthey an seine Aufgabe heran, zunächst nur bedacht, ohne jedes Vorurteil die in diesen Wissenschaften wirksame Auffassungsweise aus ihrem eigenen Mittelpunkt zu begreifen. So besann er sich allmählich auf die Eigenart der geisteswissenschaftlichen Methoden, die er dann erst spät, im „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", zu plastischer Darstellung brachte. Von dem sinnfälligen Unterschied, daß der geisteswissenschaftliche Forscher sich seine geistige Welt erst baut, während der Naturforscher die seine findet, geht er aus. „Der Kosmos der geistigen Tatsachen ist nicht (wie der der Natur) dem Auge in seiner Unermeßlichkeit sichtbar, sondern nur dem sammelnden Geiste des Forschers; in irgendeinem Teile tritt er hervor, wo ein Gelehrter Tatsachen verbindet . ., im Innern des Gemütes baut er sich dann auf." Dieser Aufbau vollzieht sich in dem Maße, als das Verstehen durch die Härte der Tatsachen hindurchdringt. Aufzudecken wie auch die scheinbar entlegensten und sprödesten Begriffe, etwa des Rechts- oder des Staatslebens, im Lebenszusammenhang entspringen, und so, vom Begriff des Lebens selber dazu fortgetrieben, aus lauter Lebenswirklichkeit ein Reich zu erbauen, dessen Provinzen in sich selbst zentriert sind, und deren jede ihre Art des Zusammenhangs und Fortschritts hat (wo der Positivismus nur logische Abhängigkeitsverhältnisse und wissenschaftlichen Fortschritt gesehen hatte): das ist die Aufgabe, welche sich Dilthey in der „Einleitung" stellt. Das mächtigste Hilfsmittel bei diesem Rückgang in die Lebendigkeit sah Dilthey in der damals energisch sich entwickelnden, beschreibenden und zergliedernden Psycho-

Digitized by Google

logie, deren Methoden er im Geiste seiner Forschungen umzugestalten hoffte. Der Grundgedanke, von dem die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ getragen ist, ist also die reformatorische Absicht einer empirischen Vertiefung der systematischen Geisteswissenschaften durch ihren Zusammenschluß und Rückgang in eine psychologische Grundwissenschaft. — Es wäre das Ideal der Grundlegung der Geisteswissenschaften, vom allgemeinen Typus des Menschen aufsteigend, in engster Verkettung der Typenbildungen den künstlerischen, sittlichen, religiösen Menschen, den Philosophen und den Pädagogen, weiter den Menschen als Rechtssubjekt und schließlich als Staatsbürger darzustellen, alle diese Typen aber als Seiten des Lebenszusammenhanges aufzufassen, von hier aus einerseits das Wesen von Kunst, Sittlichkeit, Religion usw. ihrem spezifischen Gehalt nach zu verstehen, und andrerseits für die „Verwebung dieser seelischen Kräfte“ in den Erzeugnissen des menschlichen Geistes und in den „Wirkungszusammenhängen“ der Geschichte das Verständnis zu gewinnen. (So etwa die Ungetrenntheit von Systemen der Kultur und äußerer Organisation im Recht; oder die Verwebung des religiösen, wissenschaftlich-ästhetischen und des Willensmoments in der Metaphysik.) Dies Ideal schwebte Dilthey ursprünglich vor; in der „Einleitung in die „Geisteswissenschaften“ ist er eine Strecke weit diesen Weg gegangen, und fast alle seine historischen Arbeiten sind von solchen Gesichtspunkten durchzogen. Allein wie weit man diesen Weg auch gehen mag, er führt zu einer empirischen Vertiefung, aber noch nicht zu einer philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften. Die eigentlich philosophische Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften liegt in einer ganz andern Ebene.

Wie bemächtigen wir uns, so lautet die philosophische Frage, dieser Welt von objektiviertem Leben? Was bedeutet erkenntnistheoretisch der Weg vom subjektiven zum objektivierten Geist? Aus welchem Stoff sind diese Objektivationen gewebt und wie verhalten sich zu ihnen die Urteile und Begriffe, die wir über sie bilden? Wo ist der Zusammenhang von Sätzen verankert, der den Geisteswissenschaften ihre Objektivität gibt?

Man kann diese Fragen auf zwei sehr verschiedene Weisen beantworten, je nach dem erkenntnistheoretischen Ausgangs-

Digitized by Google

punkt. Dieser entscheidet darüber, als was man das Grundphänomen der Geschichte, den sinnlich-anschaulichen Inhalt, der etwas Erlebnismäßiges ausdrückt, den Erlebnisausdruck bestimmt.

Der erste der beiden Wege ist der: Man geht von dem Unmittelbaren als einem „Gewühl" von Inhalten, einem „Sinnenchaos" aus: dann ist jeder Inhalt in diesem Gewühl, sofern er etwas Erlebnismäßiges ausdrückt, schon nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt, d. h. erst durch Analogie zum eigenen Erlebnis erschlossen; und das Verstehen führt uns über den Umkreis der eigenen Erlebnisse nicht hinaus. Verstehen ist dann Einfühlung, Transposition eigener Erlebnisse in „sinnlich gegebene Zeichen" [1], die Aeußerungen solcher Erlebnisse sind. Diese Einfühlung auf Grund eines Analogieschlusses ist der psychologische Ausdruck für die Geschichtsauffassung der Romantiker. Friedrich Schlegel und Novalis faßten von diesen Voraussetzungen her die Geschichte auf. Damit wird freilich das empirisch-geschichtliche Geschehen zu einem bloßen Doppelgänger der absoluten Geschichte [2]; der zeitlich verlaufende Geschichtsprozeß in seiner Faktizität ist dann nichts anderes als die Entfaltung eines ideellen zeitlosen Gehalts in raum-zeitlichen Gestalten; und es gehört darnach gar nicht zum Wesen der Geschichte, in der Zeit zu verlaufen. Diese Auffassung führt z. B. bei Novalis zur Idee eines Subjekts, einer menschlichen Totalität, in welcher wesenhaft präformiert ist, was sich im Prozeß entfaltet: „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends, ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft". „Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat? Was ich verstehen soll, muß sich in mir organisch entwickeln; und was ich zu lernen scheine, ist nur Nahrung, Inzitament des Organismus" [3]. „Das erste Genie, das sich selbst durchdrang, fand hier den typischen Keim einer unermeßlichen Welt; auf dieser Stufe wird erst wahre Geschichte aller Art möglich: denn

[1] Vgl. B. Erdmann: „Erkennen und Verstehen". Sitzungsberichte der preußischen Akad. der Wissensch. 1912.
[2] Vgl. Lask: „Logos" IV. 1913, Heft 2.
[3] Novalis Schr., Ausgabe Minor, II, S. 114.

Digitized by Google

der Weg, der bisher zurückgelegt wurde, macht nun ein eigenes, durchaus erklärbares Ganze aus“ [1].

Es ist das Prinzip aller vitalistischen Metaphysik, restringiert auf die geschichtliche Wirklichkeit. An Leibnitz' Idee der vollkommenen Monade erinnernd, könnte man die romantische Theorie der Geschichte dahin zusammenfassen: der objektive Geist ist dem Lebenszusammenhang virtuell eingeboren, und das Verstehen ist das Organ, ihn zum Bewußtsein zu bringen.

Den objektiven Historiker aber, der selbstvergessen im objektiven Verlauf der Geschichte lebt, dem das geschichtliche Verständnis grenzenlose Möglichkeiten der Erweiterung und Bereicherung verspricht, wird diese Auffassung nicht befriedigen. Er fragt nicht: „was kann gegeben sein?“, sondern: „was ist gegeben?“ Er hält sich an die selbstgegebenen Ausdrucksphänomene, an die Bewußtseinsstellungen der verschiedenen Epochen, die einander in verständlichen Zusammenhängen in der Zeitfolge erwirken, und deren umfassendstes Ganze den Einen großen Verständniszusammenhang der Geschichte darstellt. Er erforscht andererseits die dauernden Verhältnisse in diesem Gesamtgeschehen, die in sich zentrierten Wirkungszusammenhänge des Staats, der Kunst, der Philosophie usw. — Aber er fragt nicht, wie er aus dem eigenen Lebenszusammenhang heraus entwickeln könne, was er versteht, wie es möglich sei, daß ihn die Aktion des Verstehens vom subjektiven zum objektivierten Geist hinüberführe. Er sieht nicht nur in den Gestalten der Geschichte etwas gleich Ursprüngliches, wie der Bedeutungsgehalt in seinem eigenen Lebenszusammenhang es ist, sondern dieser Bedeutungsgehalt stellt sich ihm auf seinem Standpunkt selbst als eine Gestaltung der Geschichte dar. Der Lebenszusammenhang des Historikers ist ja selbst ein Stück Geschichte. Sein Lebenshorizont ist selbst nur ein Glied in der Kette der Bewußtseinsstellungen der verschiedenen Zeitalter, welche der Kulturprozeß erwirkte. So teilt der Historiker das Schicksal aller Individuen, welche diesem Prozeß angehören. „Was sich der einzelne innerlich aneignet, was zum Bestandteil in seinem Lebenszusammenhang wird, ist seinem Bedeutungscharakter nach geschichtlich bestimmt.“ Wie es aber keinen Lebenszusammenhang gibt, „der seiner besonderen Gestaltung nach außerhalb

[1] A. a. O., S. 135.

Digitized by Google

des Geschichtlichen wäre“[1], so gibt es auch kein verstehendes Subjekt außerhalb der Geschichte. „Wir sind“, sagt Dilthey einmal „zuerst geschichtliche Wesen, ehe wir Betrachter der Geschichte sind, und nur weil wir jene sind, werden wir zu diesen.“

Nicht erst durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse empfängt die Geschichte ihren Gehalt, sondern die geschichtliche Wirklichkeit selbst ist an jedem Punkte schlichtes Ineinander von Gehalt und Gestalt. Verstehen heißt auf diesem Standpunkt gar nichts anderes mehr als: rezeptive Hingebung an dieses schlichte Ineinander. Diese Auffassung wurde in Dilthey in dem Maße wirksamer als das geistesgeschichtliche Interesse stärker neben das im engeren Sinne biographische trat.

Es gibt sich darin vielleicht auf hermeneutischem[2] Standpunkt derselbe objektivistische Zug kund als neuerdings auf phänomenologischem[3] und gelegentlich sogar auf transzendentalem[4]. Allein, zu einer systematischen Durchführung dieser objektivistischen Tendenz finden sich nur späte Ansätze bei Dilthey. Wir beschränken uns in unserer Darstellung auf das, was er wirklich begründet hat. Das ist, in ganz anderer Weise freilich als bei den Romantikern, der erste der beiden Standpunkte. Vom Subjekt, vom Lebenszusammenhang des Verstehenden ging er aus, wie die Romantiker. Und wenn ein Widerspruch darin liegt, daß der Kulturprozeß, der dem Historiker als etwas völlig Ursprüngliches, Selbstverlaufendes entgegentritt, seinem objektiven Bedeutungsgehalt nach nur durch Rückgang in die Totalität des subjektiven Lebenszusammenhanges verständlich gemacht werden soll, so sucht

[1] Vgl. B. Groethuysen: „Wilhelm Dilthey.“ Deutsche Rundschau Febr. 1913, Heft 5, S. 254.

[2] Ueber die Verwendung des Ausdrucks „hermeneutisch“ vgl. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik“, G. S. V, 317 ff.

[3] Vgl. hierzu z. B. in Max Schelers: „Phänomenologie der Sympathiegefühle...“ (1913) den Anhang.

[4] Vgl. Lask: „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ (1911) und „Die Lehre vom Urteil“ (1912). Ges. Schriften Bd. II, Siebeck 1922. — In seiner letzten Schaffensperiode hat sich Lask von dem „Objektivismus“ der genannten Schriften wieder entfernt. Vgl. die Bemerkungen von Eugen Herrigel im I. Band von Lasks Ges. Schr. S. XIX f.

Digitized by Google

Dilthey nicht dadurch diesen Widerspruch zu lösen, daß er das Subjekt auflöst in diesen Prozeß und damit ausschaltet, sondern umgekehrt: vom Subjekt ausgehend sucht er aufzufassen, wie der Lebenszusammenhang aus eigener Schwerkraft heraus dahin tentiert, sich zu objektivieren, und das Objektivierte dann will er verstehen. Die Objektivationen des Lebens faßt er im Prozeß der Objektivation auf, und seine historische Darstellung strebt nicht dahin allein, den objektiven Bedeutungsgehalt zum Verständnis zu bringen, sondern auch dahin, im Leser selbst diesen Prozeß noch einmal wachzurufen. Die Gebilde des objektivierten Lebens will er als Funktionen dieses Lebens verstehen, und aus dem Wesen des Lebenszusammenhanges heraus will er begründen, daß das Verstehen nicht nur gibt, sondern auch empfängt, daß es eine „Kraft" ist, „die mein Wesen steigert". Die Selbstbesinnung ist nicht, wie bei Novalis, der Rückgang in ein zeitloser Subjekt, der empirische Verlauf der Geschichte nicht nur Gelegenheitsursache der Selbstbesinnung, sondern, wie Selbst und Welt sich nur in lebendigem Bezug aufeinander entwickeln, erweitert sich das erlebende Subjekt verstehend in in die Vergangenheit hinein.

Der absolute Historist löst das Problem des Verstehens, indem er den ganzen Gehalt der Geschichte, also auch den Lebenszusammenhang des Verstehenden, ins Objekt verlegt. Wir verstehen darnach die Kräfte der Vergangenheit, weil sie in uns, als am Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung stehenden Wesen, gesammelt und gegenwärtig sind. Der romantische Historist löst das Problem, indem er den ganzen Gehalt der Geschichte ins Subjekt verlegt. Ich verstehe, weil ich aus mir heraus entwickle. Auch Dilthey geht vom Subjekt aus, aber seine Lösung des Problems ist den beiden andern Positionen gegenüber eine prinzipiellere: er zeigt, daß das Subjekt als Subjekt historisch ist; d. h. daß es zum Wesen des Lebens gehört, in Korrelation mit einem Andern zu sein. Dieser prinzipiellen Einsicht gegenüber ist die Frage, wie der spezifische Gehalt der Geschichte an Subjekt und Objekt zu verteilen sei, — eine Frage, welche Dilthey auch lebhaft beschäftigt hat — bloß ein empirisches Problem.

Aus den Voraussetzungen des romantischen Historismus heraus sucht Dilthey den Motiven des absoluten Historismus,

Digitized by Google

wie ihn der objektive Historiker vertritt, gerecht zu werden. Diltheys ganze Konzeption der Geisteswissenschaften ist durch diesen Grundzug seiner systematischen Forschungsrichtung getragen. Alle seine systematischen Arbeiten gravitieren auf einen Lebensbegriff hin, der dies leisten könnte. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem wir Diltheys philosophische Methode darstellen möchten.

Digitized by Google

1. Kapitel:

Die Erkenntnistheorie.

Der Gegensatz zu Kant wird uns am besten auf den Geist dieser Erkenntnistheorie und ihren Zusammenhang mit Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften vorbereiten. Hatte Kant ein erkennendes Subjekt als Träger der transzendentalen Bedingungen alles Erkennens herausgearbeitet, so geht Dilthey[1] vom ganzen Menschen aus, wie er in der Totalität seiner Kräfte lebt, lebend seiner Existenz inne wird und in der geschichtlichen Wirklichkeit sich auswirkt. In diesem Subjekt ist der Zusammenhang von Sätzen verankert, der den Geisteswissenschaften ihre Objektivität gibt. Nicht ein Zusammenhang transzendentaler Bedingungen vermag die Objektivität dieser Wissenschaften zu begründen, sondern nur der Zusammenhang, in welchem sie schließlich mittelbar oder unmittelbar gegründet sind, der reale inhaltliche Zusammenhang lebendiger Kräfte in der Totalität des Historikers. Entnehmen nach der Auffassung der Positivisten und der naturwissenschaftlich orientierten Neukantianer die Geisteswissenschaften ihre Kategorien den Naturwissenschaften, so sollte nun umgekehrt gezeigt werden: Naturwissenschaften wie Geisteswissenschaften entnehmen ihre Kategorien dem Lebenszusammenhang des ganzen Menschen. In ihm allein haben sie ihren Ursprung und ihr Recht. Das Verhältnis von Leben und Erkennen wird damit umgekehrt: nicht ein Zusammenhang transzendentaler Formen bildet die Voraussetzung lebendig-sinnvoller Kräfte, sondern umgekehrt: diese Kräfte sind die Quelle jener Formen. Und vom Standpunkt dieser Erkenntnistheorie sind dann sowohl die naturwissenschaftliche Kausalität als auch der Begriff

[1] Für das Folgende vgl. Dilthey's Abhandlung: „Realität". (G. S. V, 90 ff.).

Digitized by Google

des Wirkungszusammenhanges in den Geisteswissenschaften Abkömmlinge und Repräsentanten des Lebenszusammenhanges. Die Objektivität einer Wissenschaft begründen, heißt nichts anderes, als diesen Ursprung und repräsentativen Charakter ihrer Begriffe ins Bewußtsein erheben, sie instand setzen, alle ihre Begriffe immer wieder an diesem Lebenszusammenhang zu messen.

Wird so die Geltung der Kategorien abhängig gemacht von ihrer repräsentativen Funktion als Erlebnis-Ausdruck, so verliert die kritische Geltungsfrage ihren Sinn. So viel sehen wir voraus. Denn wo die Dynamik des Erlebens das Letzte ist, auf das man zurückgehen kann, da gibt es keine reine Geltung mehr, da verliert das kantische Apriori mit seiner Starrheit zugleich seine Allgemeingültigkeit, und an die Stelle der kritischen Objektivität tritt die Adäquation des Ausdrucks zu dem was in ihm ausgedrückt ist.

Die Erkenntnistheorie ist Dilthey aus seinen Studien über das Wesen der Geisteswissenschaften erwachsen. Hatte er zur Zeit seiner Kantdarstellung im „Leben Schleiermachers“[1] an der kantischen These von der Gleichartigkeit innerer und äußerer Erfahrung festgehalten (beide sind mittelbar, insofern sie durch die tranzendentalen Bedingungen des Erkennens vermittelt sind) und bloß innerhalb dieser Voraussetzung der inneren Erfahrung einen höheren Grad von Realität zugesprochen, so vertritt er später, an der Aufgabe der „Grundlegung“ orientiert, die Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung in einem von Kant völlig abweichenden Sinne. Die äußere Erfahrung ist jezt gleichsam in der inneren aufgehoben. Realität hat nur, was im Lebenszusammenhang gegründet ist. „Für diese Bühne des Lebens ist die Rückwand der Kulissen einerlei.“ Für den Geist ist die Natur eben, war sie in ihm ist, und was sie an sich sein mag, ist hier ganz gleichgültig.“ „Nun gilt es“, so schließt die Einleitung in die Geisteswissenschaften, „die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden, und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind“[2]. So wird diese Erkenntnistheorie zu einer Besinnung über den Kern des geistes-

[1] S. 88 ff.
[2] S. 519. (G. S. I 408).

Digitized by Google

wissenschaftlichen Verhaltens zur Welt. Man kann sie als das erste Kapitel jener allgemeinen Biographie des „historischen" Menschen auffassen, deren Fortsetzung uns bei Diltheys Psychologie beschäftigen wird.

Diltheys Beschreibung der typischen Korrelation von Impuls und Widerstand, als des Ursprungs von Ich und objektiver Realität, ist inhaltlich wie formal gleich charakteristisch für seine Philosophie: inhaltlich, weil es sich dabei eigentlich schon um die Konstituierung des hermeneutischen Urgegenstandes handelt, formal, weil die eigentümliche Art von Diltheys Begriffsbildung deutlich dabei zutage tritt.

Dilthey geht aus vom „Satz der Phänomenalität": alles was für mich da ist, steht unter der allgemeinsten Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein[1]. „Das Bewußtsein ist der Ort, in dem jede Realität zu Hause ist, der Stoff, aus welchem jede Realität gewebt ist."

Ich unterscheide eine Außenwelt von meinem Selbst. Dies ist die Grundtatsache. In dieser Außenwelt setze ich eine Mannigfaltigkeit physischer Kräfte und Willenseinheiten. Dem philosophischen Nachdenken wird nun die Realität dieser natürlichen und dieser geschichtlichen Welt zum Problem. Worauf beruht das Feste, die Dingheit oder der Willenscharakter der Bilder, die ich habe? Was ist es, das diese Bilder gliedert? Eine Tatsache des Bewußtseins. Eine Bewußtseinstatsache welcher Art? Eine Vorstellung, eine Empfindung oder ein Gefühl? Die Beantwortung dieser Frage ist für die Lösung des Problems entscheidend, und hier ist nun die Stelle, wo sich Dilthey von Transzendentalphilosophie, und Positivismus gleicherweise trennt: beiden ist gemeinsam, daß sie das „Ding" oder den „Gegenstand" aus Empfindungen, Vorstellungen, Denkvorgängen, also aus vorstellungsmäßigen Bestandteilen konstituiert denken, und die Folge davon ist ihr „Phänomenalismus"[2], d. h. die bewußte Einschränkung der Wissenschaft auf Erscheinungen. Es charakterisiert nach Dilthey diesen Phänomenalismus, daß Kant einen zwingenden Beweis für die Realität der Außenwelt für unmöglich, die Positivisten ihn bloß für eine Hypothese halten.

[1] Realität 1. (G. S. V, S. 90).
[2] Realität 2 f. (G. S. V, S. 91 f.).

Digitized by Google

Der herrschenden Hypothese, wonach unser Glaube an die Realität der Außenwelt auf einem unbewußten Schluß von der Wirkung auf die Ursache beruht, setzt Dilthey entgegen: Die Unterscheidung von Ich und Außenwelt ist überhaupt nicht erschlossen, sondern erlebt; sie entspringt nicht dem Verstande, sondern der Totalität unseres Lebenszusammenhanges; nur von diesem ausgehend, werden wir das Wesen unserer Dualität nach Ursprung und Recht zu fassen imstande sein.

Was ist dieser Lebenszusammenhang? Wie verhält er sich einerseits zum Subjekt der Transzendentalphilosophie und anderseits zum Subjekt der naturwissenschaftlichen Psychologie?

Die Transzendentalphilosophie geht von einem erkennenden Ich und dessen Urteilsakten aus und fragt nach den transzendentalen Formen, die in diesen Akten mitgesetzt sind. Indem sie so das erkennende Verhalten von den andern Seiten des Lebenszusammenhanges isoliert, kann sie die die Außenwelt setzenden Akte nur für theoretische Urteile und also die die Außenwelt konstituierenden Formen (Substanz und Kausalität) nur für Verstandesbegriffe halten. Für dieses isolierte Erkennen erhält nun, wenn man wie Dilthey unter Außenwelt die Idee der metaphysischen Realität (welche er mit dem kantischen Ding-an-sich identifiziert) versteht, die Setzung einer Außenwelt auf Grund der Unverdrängbarkeit der Bilder durch den Willen nur den Wert einer Hypothese; zwingende Beweisgründe gibt es dafür nicht. (Während, so scheint uns, für eine konsequente Transzendentalphilosophie, welche mit dem Ding-an-sich aufräumt, die Realität der Außenwelt entweder überhaupt kein Problem ist oder aber mit dem Problem der Geltung der transzendentalen Form zusammenfällt.) — Diese Stellung zur Transzendentalphilosophie charakterisiert Diltheys Standpunkt: Sind für Kant innere und äußere Erfahrungen gleicherweise den Bedingungen des Erkennens unterworfen, so rücken für Dilthey inneres Erfahrungsmaterial und transzendentale Form immer näher zusammen; sie sind im Lebenszusammenhange ungeschieden. Die Form der Zusammenfassung ist durch die Natur des Empfindungsstoffes bedingt, und umgekehrt wirken die Denkvorgänge auch in der Anschauung mit[1]. An die Stelle des

[1] Ideen 1342. (G. S. V, S. 171 f.).

Digitized by Google

früheren Pathos des transzendentalen Gedankens, wie es noch Diltheys Kant-Darstellung im Leben Schleiermachers zugrunde liegt, ist die einheitliche Konzeption einer „Entwicklungsgeschichte" getreten, „die von der Totalität unseres Wesens ausgeht" [1].

Diese Wendung gegen die starren Scheidungen von Verstand und Anschauung in der Transzendentalphilosophie nähert Dilthey der naturwissenschaftlichen Psychologie.

Wichtiger aber als dieser gemeinsame Zug ist das, was Dilthey von der Psychologie trennt, von der alten konstruktiven vom Typus Herbarts, die er bekämpft, wie von der neuen zergliedernden[2]. Sie scheidet nicht, wie die Transzendentalphilosophie, einen Zusammenhang apriorischer Formen aus dem Seelenleben aus; vielmehr analysiert sie alles Seelenleben einheitlich, bis sie auf letzte, nicht weiter auflösbare seelische Gebilde stößt, wie Vorstellungen, Gefühle, Empfindungen: dann sucht sie die Gesetze auf, welchen diese Elemente unterliegen. Zwar erkennen manche Psychologen neben den letzten Elementen auch eigentümliche seelische Ganzheiten an, wie Raum, Zeit, Einheit des Bewußtseins, aber diese „biologische" Betrachtungsweise fassen auch diese als eine unter andern, nicht als die durchgreifende auf[3]. Die Folge ist, daß die Psychologie Bedeutungserlebnisse wie das Sollen, den Willen, das religiöse Gefühl der Abhängigkeit, die in unserm Leben als die mächtigsten auftreten, in einfache Elemente auflöst und damit ihrer Bedeutung beraubt. Hatte die Transzendentalphilosophie diese Tatsachen zwar isoliert, aber gerade um ihre Bedeutung deutlich sehen zu lassen, so atomisiert die erklärende Psychologie diese Tatsachen und nimmt ihnen damit ihre Bedeutung. Die Elemente dieser Psychologie sind, wenigstens der Absicht nach, bedeutungsfremde Einheiten. Darüber will Dilthey erst recht hinauskommen; nicht darauf kommt es vor allem an, daß die einzelnen Ganzheiten anerkannt werden (ihre Anerkennung stellt etwa Ebbinghaus in Gegensatz

[1] Einleitung XVIII. (G. S. I, XVIII).

[2] Wir halten uns im folgenden, wie überhaupt immer, wenn wir keinen Namen nennen, an Ebbinghaus (Lehrbuch der Psychologie, Bd. 1, 1. Aufl.).

[3] Ebbinghaus a. a. O., 106.

Digitized by Google

zu Münsterberg), sondern darauf, daß die umfassendste Ganzheit, die des Lebenszusammenhanges, die Analyse beherrscht; diese Ganzheit muß den Gesichtspunkt hergeben, unter dem die Teile analysiert und beschrieben werden. Und diese Forderung stellt Dilthey in Gegensatz zu aller naturwissenschaftlichen Psychologie.

So teilt Dilthey mit der naturwissenschaftlichen Psychologie ihr Verlangen nach Realität, mit der Transzendentalphilosophie ihre Richtung auf die Bedeutsamkeit des Seelenlebens. Zwar begegnet sich Dilthey mit der naturwissenschaftlichen Psychologie in dem realistischen Zug, alles Seelenleben als wirklich aufzufassen, und teilt ihr Mißtrauen gegen das transzendentale Denken, das, um zu einem sicheren Wissen zu kommen, auf die logischen Voraussetzungen zurückgeht. So spricht er etwa von der Unmöglichkeit, die Voraussetzungen des Denkens zum Gegenstand desselben zu machen; der Verstand könne „nicht hinter die Lebendigkeit zurückgehen, deren Funktion er ist". Während aber die Psychologie den sinnvollen Zusammenhang, auf den die Transzendentalphilosophie zurückgeht, verwirft, als eine Auffassungsweise des wertenden Menschen, die in der Wissenschaft keine Stelle habe, verwirft ihn Dilthey aus dem entgegengesetzten Motiv, und hier lernen wir nun sein Verhältnis zur Transzendentalphilosophie von seiner positiven Seite her kennen: nicht daß sie zu viel, sondern daß sie zu wenig Sinn in sich aufnehme, wirft er ihr vor, daß sie einen abstrakten Sinneszusammenhang künstlich heraushebe, wo doch aller Sinn nur im Lebenszusammenhang seine Wahrheit hat. Die Transzendentalphilosophie „suchte die innere Form der Persönlichkeit"[1]; das ist ihr Verdienst. Aber sie suchte sie in einem starren Apriori statt im Lebenszusammenhang selber, und daher sind „die Axiome, welche Kant als unsern apriorischen Besitz bezeichnet, der Natur, ausgehend vor den lebendigen Zusammenhängen in uns, abgesehen worden"[2]. Was sie aussprach, ist erstarrte Personalität.

Wenn aber weder Transzendentalphilosophie noch naturwissenschaftliche Psychologie die Aufgabe lösen können — gibt es dann einen dritten Weg? Kann ich mich, im „ge-

[1] Ideen 1391. (G. S. V, S. 220).
[2] Ideen 1365. (G. S. V, S. 195).

Digitized by Google

sunden Bewußtsein von der Bedeutung des Lebens“ [1] verharrend, der Idealität meines Lebenszusammenhanges, als eines realen dynamischen Gehalts, bemächtigen? Kann ich, auf demselben Wege wie das natürliche Bewußtsein fortschreitend, nur vervollständigen, sorgfältiger vernehmen, zergliedern und beschreiben, was dies Bewußtsein von sich selber weiß? Und, wenn ich es kann — gibt es denn eine Form der Auffassung für diesen Gehalt?

Nur allmählich wird der Verlauf unserer Darstellung diese Fragen entscheiden, in dem Maße als die einzelnen Züge des Lebenszusammenhanges deutlicher hervortreten.

Was bedeutet, um mit der Grundfrage anzufangen, in diesem Zusammenhang die Dualität von Ich und Außenwelt? Wir versuchen zunächst, uns den Geist dieses Ausgangspunktes zu vergegenwärtigen. Wir steigen jetzt in eine logisch ursprünglichere Sphäre hinab, als Kants äußere wie innere Erfahrung, die Sphäre des begrifflichen Denkens, es ist. Viel eher ist es die Sphäre von Kants „Wahrnehmung“ [2], von Rickerts „Unmittelbarem Erleben“ [3] oder von Münsterbergs „Aktuellem Subjekt“ [4]. Während aber bei diesen Denkern vortheoretisches und theoretisches Stadium scharf geschieden sind, kennt Dilthey diesen Sündenfall vom Leben in die Theorie nicht: der Lebenszusammenhang geht, in seinem Wesen unverändert, in Systematik ein. Denn Beschreibung und Zergliederung zerstören die Unmittelbarkeit nicht. Wenn wirklich in der Sphäre des Lebens noch unterschieden werden kann, wenn es wirklich auch hier noch eine Begriffsbildung gibt, so wird, meint Dilthey, das Verhältnis von Leben und Erkennen zum mindesten einer Revision unterzogen werden müssen.

Ich kann, im Gegensatz zum isolierenden Verfahren der Transzendentalphilosophie und der naturwissenschaftlichen Psychologie, mein Leben als Ganzes zu meinem Gegenstand machen, ohne zunächst Teile daraus auszusondern; ohne mein Zutun durchlaufe ich es dann in Einem Zuge, von den ersten Erinnerungen an, „wo mein kleines ungefestigtes, ungestaltetes

[1] Archiv IV, 264. (G. S. IV, 510).

[2] Die Scheidung von „Erfahrung“ und „Wahrnehmung“ z. B. Prolegomena § 18.

[3] Z. B. „Grenzen“ S. 28.

[4] Grundzüge der Psychologie Bd. 1, 50.

Digitized by Google

Selbst sich in der Dämmerung verliert." Diese eigene Art der Abfolge der Erlebnisse ist es, was Dilthey das „Fortgezogenwerden"[1] genannt hat. Und nun gliedert es sich von selbst, oder von der Einheit aus, die ich zu sein mir bewußt bin, gleichviel, wie man es ausdrücken will. Jetzt ist eine Sphäre mein Gegenstand, in welcher ich auf eine ganz andere Art zu distinguieren vermag als in der Körperwelt: das Ganze gliedert sich in Bedeutungsmassen, innerhalb einer jeden Einzelerlebnisse, Spiele in der Kindheit, mein Verhältnis zu Menschen, wie ich es zuerst und wie später erfuhr, die Hoffnungen meiner Knabenjahre usw. Jeder Teil, wie ich ihn aufzählte, hat seine Stelle, seinen funktionellen Sinn nur in diesem Ganzen; denn jetzt heben sich, nach einem Maßstab, den dieses Ganze selber hergibt, die Wendepunkte meines Lebens, wie die Gipfel der Berge aus einem Nebelmeer, heraus. Und durch alles hindurchgehend Ein Zug, der dem allem als das Grundverhältnis seinen Charakter gibt: das Erlebnis von Ich und Außenwelt. Dunkel erinnere ich mich der Art, wie ich dies Verhältnis zuerst erfuhr, wie es allmählich bestimmter, fester wurde, und nun, verwebt mit den Erlebnissen des Willens und Gefühls, die dem Verstand am wenigsten zugänglich sind, meine Ueberzeugungen von der Außenwelt gestaltete. Und wenn der Verstand mir die Möglichkeit objektiver Erkenntnis hinwegbewiese, diese Ueberzeugungen blieben bestehn. Nie hat ein Philosoph den Lebendigen „eingeredet", die Welt sei „Vorstellung, Bühne, nicht Wirklichkeit".

Diesen Grundzug im Lebenszusammenhang, die Korrelation von Ich und Welt, sucht nun Dilthey zu fassen[2]: ich habe einen Bewegungsimpuls, der der Bewegung eine von mir erwartete Bestimmtheit verleiht. Tritt nun die erwartete Bewegung nicht auf, sondern an ihrer Stelle eine Druckempfindung, so erfahre ich einen Widerstand, eine Hemmung meines Impulses. Dabei geht der Impuls nicht unter, sondern bleibt bestehen, eine Spannung durchfurcht jetzt mein Bewußtsein, mein Wille erfährt so ein von ihm Unabhängiges, und das ist eben die Außenwelt. Infolge dieser Widerstandserfahrung setze ich ein Objekt. Was ich damit setze, ist dynamisch, lebensmäßig wie mein Impuls; es tritt als Kraft in meinem

[1] Aufbau 70, 71. [2] Realität 9 ff. (G. S. V, 98 ff.)

Digitized by Google

Bewußtsein auf, wie der Impuls; es hat dieselbe Kernhaftigkeit wie er. Diese lebendige, dynamische Erfahrung von Impuls und Widerstand ist nun der erste Keim von Ich und Welt; auf ihr, unmittelbar oder mittelbar, beruht mein Glaube an die Realität der Außenwelt. Dies ist der Grundgedanke. „Trennung eines Außen von einem Selbst ist nichts als das in dieser typischen Erfahrung gegebene Verhältnis“ [1]. Die „Welt als eine selbständige Größe ist eine bloße Abstraktion“. „Die Gegenständlichkeit ist das Korrelat des Selbst.“ Diese Dualität stellt gewissermaßen die Urzelle des geschichtlichen Menschen dar. Sie ist der Grundzug seines Lebenszusammenhanges. Ich und Außenwelt sind in der Erfahrung von Impuls und Widerstand zusammen da. Sie lassen sich als Korrelate nicht isolieren. Begrifflich klären läßt sich diese Erfahrung überhaupt nicht weiter, man kann nur durch ein beschreibendes, evozierendes Verfahren die Aktion des Auffassens im Andern so leiten, daß dieser Grundzug seines Lebenszusammenhanges in ihm lebendig werde: „Was in diesem Akte der Berührung sozusagen sich vollzieht, ist das Leben — nicht ein theoretischer Vorgang; was in dem Ausdruck Erlebnis von uns bezeichnet wird: Druck und Gegendruck ist es, Position den Dingen gegenüber, die selber Position sind, Lebensmacht in uns und um uns, welche in Lust und Schmerz, in Furcht und Hoffnung, in Gram über das was unüberwindlich lastet, in Seligkeit über das was von draußen dem Selbst sich zu eigen gegeben hat, beständig erfahren wird und da ist: nicht ein Zuschauer das Ich, der vor der Bühne der Welt sitzt, sondern Handlung und Gegenhandlung selber“, worin immerfort „dieselbe Tatsächlichkeit übermächtig erfahren wird“.

Zur Analyse des Erlebnisses tritt nun, schon hier in der Erkenntnistheorie, als das zweite Moment von Diltheys Methode, die Berichtigung und Vertiefung der immer subjektiven und flüchtigen innern Erfahrung durch Vergleich. In seiner einfachsten, aber am meisten prinzipiellen Anwendung begegnet uns hier jenes Dilthey eigentümliche Verfahren, einen im Lebenszusammenhang erfaßten Zug im Zusammenhang der Welt wiederzufinden. Wenn der Vergleich zur Verifizierung des in der Selbstbesinnung Erfaßten führt, so hat das in unserm Fall eine besondere Bedeutung: wie Impuls

[1] Realität 44 (G. S. V, 133).

Digitized by Google

und Widerstand nicht diesen oder jenen Wesenszug, sondern die Daseinsform des Lebenszusammenhanges selbst darstellen, wonach er hinübergreift auf das Andere seiner selbst, so läßt mich hier der Vergleich nicht nur den spezifischen Inhalt des Beobachteten in den Objektivationen des Lebens wiederfinden, sondern die Aktion des Vergleichens selbst zeigt mir, daß es überhaupt diesen Weg zu den Objektivationen gibt. Der Vergleich als solcher, die Form in der er sich vollzieht, ist eine Probe auf das was die Selbstbestimmung gelehrt hatte: Daß „Leben" hier „Leben erfaßt" [1].

So ist das Hinausgehen über das subjekte Erlebnis durch den ursprünglichen Zug dieser Erkenntnistheorie gefordert: nachdem die Erfahrung von Impuls und Widerstand dargestellt ist, gilt es „ihren Horizont zu erweitern" [2]. In der späteren Lebenserfahrung, in der sittlichen und geschichtlichen Welt, ja in den Naturwissenschaften findet Dilthey diesen Grundzug wieder, er zieht sich durch alle diese Gebiete als das eigentlich Konstituierende hindurch.

Diese freie Umschau aber ergibt, daß Realität „nicht (wie für Kant) eine . . sich immer selbst gleiche Setzung" ist, sondern „verschiedene Grade und Arten" hat. So entfaltet denn Dilthey das Schauspiel, wie von der ersten Regung des Säuglings an in jeder Stunde unseres Lebens diese Erfahrung auf uns eindringt, und immer dichter, je erfahrener wir werden, das Netz der Realitäten uns umfängt. Erhöhte Energie empfängt die Realität der Außenwelt, wo ich fremdes Seelenleben verstehe, in allen Verhältnissen sozialer Art, wo ich das Du erlebe und mein Ich dadurch vertiefe. Die „energischste Verdichtung der Realität" erwirken dann die sittlichen Phänomene: ich fasse das Du als Selbstzweck, wie ich selber einer bin. Weiter die Realität der geschichtlichen Welt: ich trete in Affinität zu den Objektivationen des Lebens, und damit hat sich die Korrelation von Impuls und Widerstand zu der vom Erleben und Verstehen verdichtet, welche wir als die Grundkonzeption von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften kennenlernen werden. Nicht durch hermeneutische Schlüsse gewinnt die geschichtliche Welt für uns Realität, sondern dadurch, daß wir uns bestimmt fühlen durch die Willensmacht großer Personen. „Willenseinheit, Kampf der Willen,

[1] Vgl. Aufbau 66.

[2] Realität 43 (G. S. V, 133).

Digitized by Google

Verwandtschaft und Solidarität derselben . . . .: alles Willenstatsachen. Auf ihnen beruht die Geschichte“ [1]. — Endlich die Verstärkung unseres Glaubens durch intellektuelle Prozesse, die theoretische Realität. An dieser Stelle zeigt Dilthey das relative Recht der „intellektualistischen“ Auffassung. Mächtige Klammern schafft das Verhältnis von Impuls und Widerstand in der Wirklichkeit durch die Naturgesetze. Auch diese wirken als Kraft: unerwartet an den Objekten uns entgegentretend, verdichten sie die Außenwelt zu einem objektiven Verlauf. Das „Maß der Realität“ entspricht so dem Charakter von Wirklichkeit, den die Vorstellungen für uns haben.

Dieser typische Grundzug bestimmt nun auch Diltheys Auffassung der Kategorien. Während Kant auch in den inhaltlich erfüllteren Kategorien Verstandesbegriffe sah, deutet nach Dilthey das in Substanz und Kausalität steckende Inhaltliche auf die Erfahrung von Impuls und Widerstand zurück [2]. Man kann auf sie anwenden, was Dilthey von Hegels Kategorien bemerkt: „Es ist, als ob mit diesen Begriffen ein Klang in der Seele mitvernommen würde“ [3]. Das eigentümliche Verhältnis von Ursache und Wirkung, wonach die Ursache in das, worin sie wirkt, gleichsam hineintritt und doch jenseits derselben bleibt, ist nur „der abstrakte Ausdruck des Tatbestandes, nach welchem innerhalb des Bewußtseins ein Widerstand, eine Hemmung der Intention auftritt, die sich gleichsam jenseits des Willens erstreckt“ [4]. Substanz und Kausalität sind nur „durch . . . Abstraktion aus den angegebenen Erfahrungen des Willens entstanden.“ „Alle realen Kategorien gehen im Erleben als Prädikate des singularen Erlebniszusammenhanges auf.“

Dies Wiederfinden des Realitätserlebnisses in den Objektivationen des Lebens, nur in härteren Graden und plastischer als in der Selbstbesinnung, ist darum so charakteristisch für Diltheys philosophische Methode, weil ihm aus dieser Erhärtung des Ursprungs zugleich das Recht erhärtet scheint. So tief greift das, was wir einleitend als die Grundüberzeugungen des objektiven Historikers hinstellten, in die Fundamente von Diltheys Philosophie: wenn er außer der Ursprungsfrage

[1] Realität 46 (G. S. V, 135). [2] Einleitung 236 (G. S. I, 188).
[3] Jugendgesch. Hegels 154, (G. S. IV, 140).
[4] Realität 45 (G. S. V, 134).

Digitized by Google

auch die Rechtsfrage gelöst zu haben glaubt, so beruht das darauf, daß er den unsichtbaren Erlebnisgehalt wiederfindet in den tageshellen Gestalten der Geschichte. „Die philosophische Begründung dieses Glaubens spricht also nur aus, was Realität der Außenwelt im wohlverstandenen Sinne dieses Wortes ist." „Hier ist das Leben selber. Es ist beständig sein eigener Beweis"[1]. „Das Studium der großen heroischen Erscheinungen der Geschichte, das Nachleben dessen was sich hier vollzieht, die Tatsachen der Aufopferung an große objektive Zwecke ermöglichen schließlich allein die Sicherheit über die Realität des Willens, welche die Analysen des in der Studierstube oder dem psychologischen Laboratorium zergliedernden Psychologen niemals gewähren."

Das Verstehenwollen, dieser Zug zum hermeneutischen Gegenstand, ist nicht nur eine Forderung, welche Diltheys Ethik an den Menschen stellt, die Inhaltlichkeit der geschichtlichen Manifestationen des ganzen Menschen in sich aufzunehmen, sondern er findet diesen Zug als eines der wesentlichsten Anzeichen des Fortschritts in der geschichtlichen Entwicklung selbst verwirklicht. Wir werden, um dies zu zeigen, einen Augenblick bei seinen historischen Arbeiten verweilen. — Unter den großen Kräften, welche in der Geschichte wirksam sind, stand Dilthey nichts so lebhaft vor Augen als die Entwicklungsgeschichte des deutschen Geistes. Früh schon erschien sie ihm als eine Einheit von ganz eigenem Charakter[2]. Als das moderne Bewußtsein sich in Europa erhob, wandte sich der Romane der äußeren Natur, der nordische Mensch, Luther, der religiösen Erfahrung zu. Dilthey stellt dar, wie Luther die moralische und religiöse Autonomie zur Grundlage des geistigen Lebens in Deutschland macht[3]. Und wie Luther auf die Mystik zurückweist, so weist er vorwärts zum Idealismus der moralischen Freiheit, zu Kant, Fichte, Schiller. Mit dieser Innerlichkeit nun verbindet sich ein zweiter Zug des deutschen Geistes: seine Geschichtlichkeit und Universalität. Er reicht von Melanchthon, der diesen Zug bestimmte, zu Leibniz, Winckelmann, Herder, Hegel und Ranke. „Unser Volk allein hat im höchsten Sinne geschicht-

[1] Realität 42 (G. S. V, 131).
[2] Vgl. Preußische Jahrb. 1862 10. Band S. 239.
[3] Archiv V 355 ff. (G. S. II, 53 ff.).

Digitized by Google

liches Bewußtsein“ [1]. Das Verstehen und die ihm entspringende „Universalität des Mitgefühls“ [2] ist für Dilthey ein eigentümlich deutsches Organ. Die Vereinigung dieser beiden Züge in deutschem Geist ist denn auch Gegenstand der größten geistesgeschichtlichen Arbeiten Diltheys: sein Schleiermacher, sein Goethe, sein Hegel stellen dar, wie tiefsubjektive deutsche Naturen in der Hingebung an die großen Objektivitäten zur Vollendung ihrer Persönlichkeit gelangt sind. Wir verstehen jetzt, wenn Dilthey, der für das Positive bei Romantikern wie Novalis und Hölderlin das tiefste Verständnis hatte, in ihrer Subjektivität ihre Grenze sah. Wir können verstehen warum er von Hölderlins „Heilighaltung des Herzens“ als von einer „ebenso tiefen als von Gefahren umgebenen Grundstimmung der Seele“ [3] spricht; warum er von Novalis sagt, ihm sei „das Höchste, die Objektivität [4] versagt gewesen; und warum er vor dem subjektiven und unhistorischen Denken Hamanns [5] und Nietzsches [6] warnt. — Und andererseits verstehen wir es jetzt, wenn Dilthey auf allen Gebieten der Geistesgeschichte in dem Hinausgehen über das subjektive Erlebnis auf den objektiven Gehalt einen Fortschritt sah: bei der Geschichte der Dichtung darin, daß sie die Macht ihrer subjektiven Innerlichkeit in den Dienst objektiver Auffassung der menschlichen Welt stelle [7]; bei der christlichen Religiösität darin, daß neben dem personalen das objektiv-pantheistische Moment durch die Philosophie Schleiermachers und Hegels zu seinem Rechte kam [8]. (Und dies vor allem ist es, was ihn bei der Entwicklung vom subjektiven zum objektiven Idealismus anzog.) Wie hätte nun Dilthey dies Streben nach Objektivität nicht erst recht für die Wissenschaft verlangen sollen. Es ist

[1] Archiv II 346 (G. S. IV, 557). Vgl. auch Aufbau 109.
[2] Alfred Dove hat das Wort auf Ranke geprägt. (Allgem. deutsche Biogr.)
[3] Westermanns Monatshefte Bd. 22 S. 167 (Pseudonym: Hoffner) vgl. auch Erl. u. D. 234 (über Goethe).
[4] Erl. u. D.
[5] Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben 1858. S. 351.
[6] Archiv XI. 552 (G. S. IV, 528).
[7] Individ. 306 ff. (G. S. V, 273 ff.), vgl. auch die merkwürdige Stelle Erl. u. D. S. 9.
[8] Archiv XIII. 336 (G. S. II, 343).

Digitized by Google

kein Zweifel, daß das Bewußtsein jener großen Bewegung in der neueren Geistesgeschichte, der fortschreitenden Durchdringung der äußern von der innern Welt her, Diltheys Konzeption der Aufgabe der Geisteswissenschaften, als der wachsenden Besinnung des Menschen über sich selbst[1], mitbestimmt hat. Es bezeichnet die Stellung, welche er in jener Bewegung den Geisteswissenschaften zumißt, wenn er einmal ausruft: Auf ihrer Vertiefung beruhe „die Zukunft einer tieferen Auffassung des Lebens und der Welt“[2].

Mit diesem Ausblick auf den engen Zusammenhang von Diltheys Realitätsbegriff mit dem „Verstehen“ und auf die universelle geschichtliche Mission dieses Prinzips werden wir die Darstellung seiner Erkenntnistheorie schließen. Obwohl Dilthey vom Erlebnis ausgeht, ist er doch weit entfernt von einem intuitionistischen Individualismus; und nicht weniger als durch den Gegensatz zur Transzendentalphilosophie und naturwissenschaftlichen Psychologie ist durch diesen Gegensatz zum Intuitionismus Diltheys Standpunkt charakterisiert. Der Vergleich mit einem Intuitionsphilosophen unserer Zeit, mit Bergson, mag uns dies deutlich machen: sie beide suchen schließlich das Leben von der überhandnehmenden naturwissenschaftlichen Intelligenz zu retten. Sie fassen beide das Seelenleben als einen Zusammenhang innerer erlebbarer Beziehungen, in dem die Glieder einander durchdringen und in dem kein Glied ist, das nicht Bezug auf das Ganze hätte. Sie beide mißtrauen der transzendentalen Methode nicht weniger als der quantifizierenden der Naturwissenschaften, und beiden ist alle bloße Form „ärmer und kraftloser als der letzte der lebenden Menschen“[3]. Während aber Bergson, als bewußter Metaphysiker, eine aller Begreiflichkeit entzogene Sphäre, die „durée“ zum Prinzip seiner Philosophie macht, um hernach diesen subjektiven zum objektiven Geist zu erweitern, strebt Dilthey, als philosophischer Historiker, schon durch den Begriff des Lebens selbst über diese Enge hinaus. Durchdrungen von der Expansionskraft gerade des Gehalts in unserem Lebenszusammenhang, macht er die Intuition selber zum Prinzip des Begreifens, um so den subjektiven durch

[1] Aufbau S. 8. [2] Nachlaß.
[3] Dilthey in protestant. Kirchenzeitung 1862 Nr. 34 S. 746.

Digitized by Google

den objektiven Geist zu erweitern[1]. Nicht sowohl das „Erleben" als das „Verstehen" ist es, dessen Recht schon Diltheys Erkenntnistheorie zu begründen sucht.

[1] Josef König („Der Begriff der Intuition" 1926, S. 102 f.) in dem Kapitel „das Verstehen bei Dilthey" vertritt die Auffassung, die „Erweiterung" des subjektiven durch den objektiven Geist, wie sie Dilthey behauptet habe, sei widerspruchslos nur auf spekulative Weise zu denken. Zum Beleg dafür, daß Dilthey selbst sich dieser Auffassung genähert habe, zieht König die obige Gegenüberstellung Diltheys und Bergsons heran, fügt dann aber bei: „Entweder ist das Erleben bloß ein subjektives Mittel, dann steht es zwar frei, es durch Bezugnahme auf das allgemeine Leben von einer objektiv gehaltvollen „Expansionskraft" erfüllt zu denken, an diesen Gehalt, als einen objektiven, sozusagen zu glauben; aber von einer Erweiterung des subjektiven durch den objektiven Geist darf man dann nicht mehr reden, wenn man schon den subjektiven als objektiv voraussetzt."

Hiezu bemerke ich, daß ich statt „Expansionskraft" des Gehalts in unsrem Lebenszusammenhang ebensogut „Erweiterungskraft" hätte sagen können. Beide Ausdrücke, die zunächst nur auf ein Faktum hinwiesen, sind sowohl der Deutung fähig, die Dilthey ihnen gab (und die ich in meiner Darstellung Diltheys ihnen gebe), als der spekulativen Deutung Königs. Die Expansion oder Erweiterung eines Staates kann gedeutet werden als Erweiterung des bisherigen „eigenen" Landes durch neue „fremde" Länder; so versteht Dilthey unter Expansion des Gehalts in unserem Lebenszusammenhang die Erweiterung des „eigenen" durch „fremdes" Seelenleben (vgl. das Nachwort dieser Schrift). Nun stellt König die Alternative auf, das Diltheysche „Erleben" müsse entweder in Kantischem Sinne als Mittel der Bemächtigung aufgefaßt werden und führe dann zu einem Widerspruch; oder aber — und so allein ohne Widerspruch — „auf spekulative Weise". Im Sinne Diltheys ist darauf zu antworten: Kantisch am „Erleben" ist allerdings, daß es Mittel der Bemächtigung ist, und daß es bei der Lösung seiner Aufgabe nie zu einem Ende kommen kann. Gänzlich unkantisch aber ist die Art und Weise, wie sich bei Dilthey das Bemächtigungsmittel zu dem Gehalt, dessen es sich bemächtigt, verhält. Zwischen den beiden Gliedern besteht nicht eine rationale Beziehung, wie zwischen transzendentaler Form und Inhalt, sondern eine Lebensbeziehung. Man könnte auch sagen: bei Kant sind Form und Inhalt morphologisch ungleichartig, bei Dilthey morphologisch gleichartig. Aber die Gleichartigkeit bezieht sich bloß darauf, daß beide überhaupt einen Gehalt haben. Daß das Erleben als Bemächtigungsmittel von vorneherein einen objektiven Gehalt habe, hat Dilthey nie behauptet, und das sagt auch meine Interpretation nicht. Vielmehr wird der ursprünglich subjektive Gehalt erst allmählich objektiv durch die Erweiterung (vgl. darüber das Nachwort dieser Arbeit). So interpretiert übrigens auch Misch im Vorbericht zum V. Bande von Diltheys Schriften die Erweiterung durch das Verstehen als „Läuterung" des subjektiven Geistes durch den objektiven und

Digitized by Google

Somit enthält die Intuition in Diltheys Erkenntnistheorie im Kern schon seine ganze Philosophie: es liegt im Wesen des Erlebnisimpulses, nur in Korrelation mit einem Anderen seiner selbst aufzutreten. Wenn nun dieser Erlebnisimpuls hinausgreift auf das Erlebnis—Andere, das ihm widersteht, wenn er zu einem Objektiven hinneigt, das aus demselben Stoff ist wie er selbst, dann wird er zu einem Organ, Lebenswirklichkeit aufzufassen. „Wahrheit — was in uns Quell ist, Wirklichkeit zu erfassen." Eben sein Ueber-Sich-Hinausweisen m a c h t das Erleben zum Verstehen.

Diesem im Innersten des Selbst angelegten Zug zum Verstehen bis zuletzt nachzugehen, ist die Idee von Diltheys Philosophie. „Wir ringen, diesen Quellpunkt des Lebens und der Wirklichkeit zu erweitern . . ." Da ersteht uns denn der mächtigste „Bundesgenosse" in der „Geschichte, welche alles, was im Menschen liegt, an ihren Tag und zu ihrem hellen Gewahrwerden bringt"[1].

---

spricht von der „Besonnenheit" des also erweiterten Lebenszusammenhanges (G. S. V, S. LXXVIII).

Daß das Verhältnis von subjektivem und objektivem Geist mit den Begriffen Diltheys nicht widerspruchslos zu d e n k e n ist, soll keineswegs bestritten werden. Aber das ist ja gerade die Pointe von Diltheys Erkenntnistheorie, daß dieses Verhältnis überhaupt nicht gedacht, sondern nur erlebt werden kann; und daß alle Mittel des Denkens nur „begriffliche Abbreviaturen" des im Erlebnis Enthaltenen sind. Königs Deutung aber hätte Dilthey auch als Abbreviatur kaum gelten lassen, denn in dem absoluten Erleben, dessen absoluter Produktivität aller Gehalt entströmt, ist gerade das nicht bezeichnet, was Dilthey schlicht zum Ausdruck bringen wollte: die Lebensbeziehung der historischen Person zu ihrer Umwelt.

Doch das würde König vielleicht nicht bestreiten, da er ausdrücklich davon absieht, die „historische Frage" zu entscheiden, ob Dilthey die spekulative Wendung seiner Position in Betracht gezogen und dann ausdrücklich abgelehnt habe. Mir lag nur daran, hervorzuheben, daß ich in dem darstellenden Teil Dilthey nicht irgendwie zu Ende denken, sondern ihn interpretieren wollte; und daß ich glaube, dabei über den Sinn seiner Meinung nicht hinausgegangen zu sein.

[1] Nachlaß.

Digitized by Google

2. Kapitel:

Die Theorie der Geisteswissenschaften.

I. Die Forschungsrichtung.

Wir haben bisher nur den durchgehenden Grundzug des Lebenszusammenhanges, die Erfahrung vom Impuls und Widerstand, aufgefaßt. Schon dieser allgemeine Zug führte uns über den Lebenszusammenhang hinaus. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften drängt nun vollends das Subjekt der Erkenntnistheorie in den übergreifenden Zusammenhang der geschichtlichen Welt. Wir sahen: Substanz und Kausalität haben ihren Ursprung und ihr Recht in der innern Erfahrung. Wie nun, wenn nicht nur die Erfahrung der Außenwelt überhaupt und ihr verstandesmäßiger Ausdruck, Substanz und Kausalität, sondern alle Kategorien und weiter der ganze „wunderbare Reichtum“ [1] der Gestaltungen in der Menschengeschichte, die unserm Lebenszusammenhang zugänglich sind, wenn also auch die komplexeren Begriffe, mit welchen die Geisteswissenschaften arbeiten, Abkömmlinge dieses Zusammenhanges wären? Wenn wir, von der Menschheit bis zu Typen engsten Umfangs, ein Stufenreich von Begriffen hätten, deren jeder den andern hermeneutisch fundiert, und die schließlich alle in diesem Lebenszusammenhang gegründet sind? Wenn man ernst machte mit der üblichen Rede von der „Subjektivität“ historischen Sehens. Zwischen dem Historiker und seinem Helden steht immer ein allgemeiner Typus der Menschennatur [2], und dieser ist nichts anderes als sein immer selbiger und doch grenzenlos beweglicher Lebenszusammenhang; wenn man ihn wissenschaftlich darstellte! Erfassen wir, den Standpunkt der lebendigen Tatsachen des Bewußtseins vorausgesetzt, nicht mehr von uns selbst als das Verhältnis von Ich und Außenwelt? Ist nicht unser Leben fortschreitende Entwicklung, Gestaltung der Person? — Aber nicht nur diesen umfassenden Typus trägt der Historiker in sich. Dem Religionshistoriker schwebt ein anderer Typus vor als dem Literarhistoriker, Philosophiehistoriker oder politischen

[1] Erl. und D. 308.
[2] Einleitung 40 (G. S. I, 32).

Digitized by Google

Historiker. Also auch die typischen Verhaltungsweisen, wie sie in den Lebenskreisen der Geschichte offenbar werden, die „dauernden Richtungen des Geistes“ [1], haben in unserm Zusammenhang Aequivalente. Sie sind in ihm angelegt. Und treten wir nun in die Details der einzelnen Gebiete ein: das Erhabene, Naive, Groteske, Schöne in einer Dichtung; das Gewissen, die Freiheit, die Abhängigkeit, die Liebe, die Dankbarkeit, die Versöhnung in der Religion [2]: das alles verstehen wir, weil es in uns anklingt. Auch von den einzelnen Nationalitäten müssen wir etwas in uns haben, wenn wir sie verstehen wollen. Und darüber hinaus der einzelne Mensch, der uns begegnet: antizipieren wir denn nicht die Individualitäten, um sie zu verstehen? Es muß also in unserm Lebenszusammenhang für alle typischen Individualitäten, deren Kern uns zugänglich ist, ein Gegenbild geben; ja sogar den scheinbar zufälligen Menschen, er braucht keine wirklich typische Individualität zu sein, verstehen wir. So scheint es ebenso viele Wesenszüge in unserm Lebenszusammenhang zu geben, als es Menschen gibt, und dem Verstehen scheint das Paradoxe zu gelingen, sogar das Individuelle, absolut Persönliche als allgemein in irgendeinem Sinne, und somit als notwendig, zu begreifen.

Dies ist, etwas schematisch ausgedrückt, die Richtung von Diltheys Wissenschaftslehre, von hier aus baut er sie auf. Dieser Aufbau ist das Resultat von einem „sich immer tiefer Einbohren“ in die geschichtliche Wirklichkeit, von einem „immer mehr aus ihr Herausholen, immer weiter sich über sie verbreiten . . .“ [3]. Und das dem kritischen entsprechende Problem dieser Wissenschaftslehre ist die Frage, mit welchem Grad von Gewißheit dieser Rückgang von den Typenbegriffen der systematischen Geisteswissenschaften in den Lebenszusammenhang sich vollziehen kann.

II. Die allgemeine Wissenschaftslehre.

Zunächst wird, was wir schon im vorigen Kapitel andeuteten, der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ge-

[1] Ideen 1373 (G. S. V, 203).
[2] Ideen 1317 (G. S. V, 147).
[3] Aufbau 46.

Digitized by Google

meinsame Bestand von Kategorien vom Lebenszusammenhang her gedeutet. Das gegenständliche Auffassen ist allen Wissenschaften gemeinsam. Hier[1] entwickelt nun Dilthey, in der Ueberzeugung von der Erlebnisimmanenz alles Wissens[2], eine Art von Ausdruckslogik, deren Bestreben es ist, sämtliche generellen Formen unseres Denkens als Aufklärung, Abbildung oder Repräsentation der in den Erlebnissen enthaltenen Wesenszüge aufzufassen, und so, indem er eine fortschreitende Linie vom gegebenen Inhalt bis zum Urteil, Schluß und zur wissenschaftlichen Methode aufzeigt, die Kluft zwischen Erlebnis und Begriff zu überbrücken. Elementare Denkformen (wie Vergleichen, Trennen usw.) klären das in der Wirklichkeit Enthaltene auf; die Formen der zweiten Stufe, die „Allgemeinvorstellungen" des diskursiven Denkens sind erinnerte Erlebnisse und stehen zum Erlebnis im Verhältnis des Abbildens; und eine dritte Stufe, Urteil und Schluß, steht zur Wirklichkeit im Verhältnis der Repräsentation. „Aufklärung, Abbildung und Vertretung sind Stufen der Beziehung zum Gegebenen, in denen das gegenständliche Auffassen sich dem Weltbegriff nähert"[3].

Gründen so die den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gemeinsamen Kategorien im Lebenszusammenhang, so wird vollends die Untersuchung der Struktur der Geisteswissenschaften, die dem Leben näher sind, dasselbe Resultat haben[4].

III. Die Theorie der Geisteswissenschaften.

Die Theorie des gegenständlichen Auffassens stellt sachlich eine allgemeine Wissenschaftslehre dar, ein Fundament, auf dem hernach in der besonderen Methodenlehre die zwei großen Komplexe von Wissenschaften in ihrer Eigenart aufer-

[1] Aufbau 50 ff.

[2] Diltheys Auffassung der gegenständlichen Kategorien enthält allerdings einen Widerspruch, den wir hier nur andeuten: Einerseits möchte Dilthey alle Kategorien, also auch die des gegenständlichen Auffassens, aus dem Lebenszusammenhang herleiten; andererseits aber sind nach Dilthey die Kategorien des gegenständlichen Auffassens in den Verhältnissen der Sinnesempfindungen selber enthalten und wie diese dem Lebenszusammenhang transzendent.

[3] Aufbau 59.

[4] Vgl. Aufbau 60 f.

Digitized by Google

baut werden können; zugleich aber, insofern das gegenständliche Auffassen eine der Verhaltungsweisen des Lebenszusammenhanges darstellt, also mit Rücksicht auf das Subjekt seiner Philosophie, gliedert sich diese allgemeine Wissenschaftslehre Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften ein.

Das Verhältnis von Erleben und Verstehen, wie es sich uns in Diltheys Erkenntnistheorie darstellte, ergibt die Gliederung der Theorie der Geisteswissenschaften in zwei Hauptprobleme: das Erleben der eigenen Zustände, Möglichkeit und Grenzen ihrer Auffassung — und andererseits das Verstehen (auf Grund des Erlebens), die Auffassung des objektivierten Lebens [1].

Der enge Zusammenhang dieser beiden Themata hat sich uns schon ergeben. Das Bewußtsein von der Grenze in der Auffassung der subjektiven Erlebnisse und davon, daß, was der Mensch nicht in sich selber findet, nur die Geschichte ihm sagt: fordert den Uebergang vom Erleben zum Verstehen und begründet so die große philosophische Mission, welche die verstehende Geschichte bei Dilthey hat.

1. Das Erleben. Die ausführliche Darstellung der Struktur und Entwickelung des Lebenszusammenhanges, des allgemeinen Typus der Menschennatur, ist nun Gegenstand von Diltheys Schrift: „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ [2]. Diese Psychologie ist „die erste und elementarste unter den Einzelwissenschaften des Geistes“, die Grundwissenschaft. Sie gehört damit schon dem Aufbau der systematischen Geisteswissenschaften an, auf welchen uns erst die Darstellung des Verstehens einen Ausblick geben wird. Da aber in Diltheys Psychologie, wie in der Erkenntnistheorie, der Vergleich zunächst nicht den Lebenszusammenhang erweitert, sondern bloß die in der Selbstbesinnung erfaßten Züge verifiziert, so kann der allgemeine Typus des Menschen, wie Diltheys Psychologie ihn zeichnet, in die Darstellung des noch nicht durch das Verstehen erweiterten Erlebniszusammenhanges hineingenommen werden. Freilich, diesmal wird das über sich hinausweisende des Lebenszusammenhanges, energischer noch

[1] Vgl. Philos. Abhandlungen, Sigwart gewidmet, S. 190 (G. S. V, 319 f.).

[2] „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften“ 1894, S. 1309 ff. (G. S. V, 139 ff.).

Digitized by Google

als im ersten Kapitel, Ausblicke in die Objektivationen des Lebens ergeben und wird auf diese Weise inhaltlich zur Anschauung bringen, wie Dilthey es meint, wenn er erhofft, daß diese Psychologie „fruchtbar für das Verständnis des Lebens" sei; und formal wird es zeigen, in welcher Weise Selbstbesinnung und Verstehen einander wechselseitig erhellen.

Eine Vorbemerkung über Ebbinghaus' bekannte Polemik gegen Dilthey[1] ist geeignet, unsern Blick auf den Punkt zu lenken, worin sich Diltheys „Methode" von der jeder naturwissenschaftlichen Psychologie unterscheidet. — Dilthey stellt seine Psychologie in Gegensatz zur herrschenden „erklärenden", deren Methode er, weil sie für die Grundlegung der Geisteswissenschaften nichts leiste, aufs schärfste angreift. Er wirft ihr die Deduktion ihrer Erklärungselemente und die Hypostasierung ihrer Hypothesen vor; und er verlangt statt ihrer eine auf die „Inhaltlichkeit" des Seelenlebens gerichtete verstehende Analyse und Beschreibung. Nun war die konstruktive Psychologie vom Typus Herbarts schon im Absterben, als Dilthey dies schrieb, und eine neue Gruppe von beschreibenden Psychologen, darunter auch Ebbinghaus, an der Arbeit. Soweit also Ebbinghaus im Sinne dieser neuen Psychologie Diltheys Vorwurf der Konstruktion und Deduktion zurückweist und die mit Dilthey gemeinsame realistische, positive Tendenz hervorhebt, ist er im Recht. Wenn er aber Diltheys Hinausgehen über die bloße Beschreibung und Analyse als einen Rückfall in dasjenige bezeichnet, was Dilthey gerade bekämpfen wolle: nämlich in die frühere konstruktive Psychologie, so scheint er uns zwei extrem verschiedene Betrachtungsweisen, in deren Mitte er selbst steht, miteinander zu verwechseln; die konstruktiv-hypothetische und die hermeneutische, welche auf den Gehalt, und das heißt immer: auf die Ganzheit des Seelenlebens gerichtet ist.

Vielleicht bedarf es einer besonderen „Einstellung", um sich die Grundanschauungen von Diltheys Psychologie zu vergegenwärtigen; vielleicht sind sie Gegenstand nicht einer reinen Selbstbeobachtung, sondern bereits eines deutenden Verstehens. Unsere Gliederung in Erleben und Verstehen gründet sich zunächst auf das Faktum, von dem wir ausgingen: der eignen Zustände einerseits und des objektivierten Lebens anderer-

[1] Zeitschr. für Psych. 1895.

Digitized by Google

seits, und ist daher eine inhaltliche, nicht eine formale; wir lassen vorläufig die Frage noch offen, ob wir in der Auffassung der Erlebnisse im Erleben verharren, oder ob das aufgefaßte Erlebnis „verstanden" werde; ob also das Erleben, als Prinzip der Auffassung, eine Art des Verstehens sei. Wie es sich auch damit verhalte, jedenfalls sind Diltheys Konzeptionen: der Struktur als Lebensquerschnittes, des Lebensverlaufs als Längsschnittes und des erworbenen Zusammenhanges als Lebenshintergrundes nichts weniger als konstruktive Hypothesen. Zwar treten diese Lebensbegriffe bei Dilthey noch etwas unselbständig im Gewand der naturwissenschaftlichen Psychologie auf[1]; ihrem Inhalt nach aber sind sie echt geisteswissenschaftlich, wie gerade der Vergleich mit Ebbinghaus gelegentlich zeigen kann.

Die Struktur des Seelenlebens, die Entwickelung des Seelenlebens und die Einwirkung des erworbenen Zusammenhanges auf jeden einzelnen Akt: so sind die drei Kapitel von Diltheys Psychologie überschrieben. Die Themata des modernen Entwicklungs- und Bildungsromans, auf dessen verwandte Intentionen Dilthey so gerne hinweist[2], — denken wir etwa an Philipp Moritz „Anton Reiser" oder vor allem an den „Wilhelm Meister" — werden uns den Sinn dieser Gliederung vergegenwärtigen. Der Dichter schildert uns da die komplexe Zuständlichkeit der Seele seines Helden (bei Dilthey „Struktur"), die Entfaltung seiner Kräfte, die Geschichte seines Seelenlebens (bei Dilthey „Entwickelung"), und er motiviert die einzelnen Momente des Lebens aus seiner Vergangenheit. (Diltheys Motivierung des einzelnen Aktes aus dem erworbenen Zusammenhang.)

---

[1] In der ersten Auflage hatte ich an dieser Stelle auf die von dem Ganzen des Lebenszusammenhanges ausgehende Psychologie hingewiesen, welche Simmels geistesgeschichtlichen Deutungen, besonders seinem Goethe, zugrunde liege, und welche freier von Anlehnungen an die Klassenbegriffe der naturwissenschaftlichen Psychologie sei als die Diltheys. Heute, wo die von dem Ganzen ausgehende Psychologie die herrschende geworden ist, ist man nicht mehr in Verlegenheit, auf wen hinzuweisen wäre, um das zu bezeichnen, was im Prinzip Dilthey vorgeschwebt hat.

[2] Erl. u. D. 258. — Vgl. Einb.-Kraft u. Wahnsinn S. 29, wo Dilthey den Entwickelungsroman „unsere moderne Ilias und Odyssee" nennt (G. S. VI, 102).

Digitized by Google

Was Dilthey die „Totalität der Menschennatur“ nannte, es kommt in seiner Strukturlehre zum Ausdruck. Sie handelt recht eigentlich vom Wesen des historischen Menschen und führt uns daher ins Zentrum von Diltheys Philosophie. Es ist der Versuch, in der Mannigfaltigkeit koexistierender Zustände wie in ihrer Abfolge die eigentümliche „Einheit“ des Lebens zu erfassen. Man könnte die Stelle dieser Strukturlehre in Diltheys Philosophie der von Hegels Logik in seiner Enzyklopädie vergleichen, insofern auch hier der auf allen Gebieten sich wiederholende Rhythmus im Prinzip entwickelt wird.

Böten uns die Lebenseinheiten der Geschichte ihre Einheit bei einer ersten Berührung dar, so brauchte nur Seele in Seele zu tauchen, und das Verstehen wäre nichts denn ein einziger Blick in das Zentrum seines Gegenstandes. Beim unmittelbaren persönlichen Verkehr verhalten wir uns vielleicht so. Sobald wir uns aber auf eine Lebenseinheit besinnen, sie gegenständlich machen, stellt sie sich uns als ein struktureller Zusammenhang dar. Das Lebensganze gibt sich uns nur in seinen Teilen, das Zentrum nur in seiner Peripherie.

In jedem einzelnen Teil, in jedem Lebensbezug liegt ein Moment, welches über ihn hinausweist. Eben dies ist das in allen Lebensbezügen Identische, über sich hinauszuführen zu andern Lebensbezügen. In diesem Gleiten von Bezug zu Bezug entwirrt sich uns der Rhythmus der koexistierenden Zustände, die Querschnittseinheit der Struktur. Aber nicht nur aufeinander weisen die einzelnen Funktionen, sondern auch in die Tiefendimension. Etwas im Lebensbezug weist zurück auf frühere Lebensbezüge, die ihm, wenn auch durch lange Zeiträume von ihm getrennt, vermöge ihrer Bedeutsamkeit verbunden sind. Ein anderes Moment wieder weist in die Zukunft. Wenn dann, in diesem Fortgezogenwerden, eine Anschauung von der Totalität des Lebens sich bildet, so ist es wiederum diese, welche, wie ein Grundzug, durch alle Stufen der Lebensentwickelung hindurchgeht. Jedes Moment der Gesamtentwickelung weist über sich hinaus. Jedes hat „eine für uns unsichtbare Einheit, die in das Transzendente zu verlaufen scheint“ [1]. Alle Gegenwart enthält ein „Hinausgehendes in die Zukunft eines Erwirkbaren“ [1]. Und überblicken wir am Ende

[1] Nachlaß.

Digitized by Google

das Ganze des Lebensverlaufs, so tritt uns das Rätsel entgegen, „wie wir inmitten der lebendigsten, tiefgreifendsten Entwickelung doch immer dieselben bleiben“[1]; und wie wir andrerseits, im Strome dieser Selbigkeit, vom subjektiven Erlebnis ausgehend, zur Gestaltung unserer Person und eben damit zur Objektivität gelangen.

Dies mannigfache Fortgezogenwerden von Bezug zu Bezug spiegelt sich dann in der vielgliedrigen Dialektik des Verstehens. „Weil wir diese Uebergänge, dies Erwirken erleben, weil wir diesen Strukturzusammenhang, welcher alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens in sich faßt, inne werden, darum verstehen wir Menschenleben, Historie, alle Tiefen und Abgründe des Menschlichen“[2]. Eine Fülle von Lebensäußerungen einer historischen Persönlichkeit ist überliefert. Der Verstehende erteilt nun jedem einzelnen Zug seinen Akzent, bestimmt seine Stelle, seine Nähe oder Ferne vom Zentrum. Immer neue Einzelzüge, auf das Ganze hinweisend, ordnet er ein. Die Teile bereichern seine Konzeption des Ganzen und werden doch wiederum von dieser Konzeption aus in das rechte Licht gesetzt. „Aus dem Inbegriff der Data, welche ich habe, stelle ich den ganzen Zusammenhang einer seelischen Struktur her; um diese handelt es sich immer. Struktur ist alles. Und unvermeidlich ist der Zirkel, in welchem ich das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aus dem Einzelnen interpretiere“[3]. So wird der Strukturzusammenhang zur wichtigsten Auffassungsform von Diltheys historischer Methode. Dilthey sagt einmal vom Historiker Carlyle, die menschliche Willenseinheit sei ihm immer gegenwärtig gewesen[4]. Dasselbe kann man vom Strukturzusammenhang in bezug auf Dilthey sagen. Wie sehr ihn auch eine Persönlichkeit historisch fesseln mag, als Systematiker sucht er doch bei einer jeden Aufschluß über jene Einheit des Mannigfaltigen, wie sie dem Leben eigentümlich ist.

Nach dieser allgemeinen Bestimmung der Lebenseinheit dringen wir jetzt etwas mehr in ihre Gliederung und Gestaltung ein.

[1] Nachlaß.
[2] Ideen 1376 (G. S. V, 206).
[3] Nachlaß.
[4] Archiv IV. 277 ff. (G. S. IV, 523 ff.).

Digitized by Google

Diltheys Lehre vom Strukturzusammenhang des Seelenlebens schließt an seine Erkenntnistheorie unmittelbar an. Das Distinktionsverfahren der Erkenntnistheorie fortsetzend, sucht er nun nicht nur den Grundzug von Impuls und Widerstand, sondern den ganzen Querschnitt des Lebenszusammenhanges, alle im Fluß des Seelenlebens verharrenden Züge, den „erfüllten Lebensmoment" in seiner Komplexität zu erfassen. Eine feste Querschnittsstruktur geht mitten hindurch durch die rastlose Veränderung in den Lebensvorgängen. Drei Verhaltungsweisen lassen sich in ihr unterscheiden: eine Vorstellung, ein Gefühl und eine Willensregung. Allein bei dieser schlichten Analyse bleibt Dilthey nicht stehen. Wenn er die Vorstellung nicht isoliert auffaßt, sondern als Teil eines seelischen Gesamtzustandes, das Gefühl nicht grob als Lust oder Unlust sondern als das ganze differenzierte Spiel leiser Gefühlsbetonungen, die, zuweilen kaum merklich, vom „Zentrum" des Seelenlebens her unsere Vorstellungen und Volitionen färben, wenn er den „ringenden Willen überall gegenwärtig" findet, das „Willentliche in den dauernden Richtungen des Geistes" betont und die „Funktion des Denkens in ihrem Zusammenhang mit der Funktion und Struktur des Lebens selber" auffassen möchte: so teilt er schon der Analyse einen synthetischen Zug mit.

Wir bemerken schon hier den Unterschied gegenüber der naturwissenschaftlichen Psychologie. Die Analyse und ihr notgedrungenes Stehenbleiben bei letzten Qualitäten ist nicht das Ziel, sondern immer nur Mittel, um die immanente Zweckmäßigkeit, den funktionellen Sinn dieser Qualitäten im Haushalt des Lebenszusammenhanges zu deuten[1]. Diltheys Analysen zeigen in der Tat, wie er es verlangt, etwas vom künstlerischen Prozeß des Verstehens. Während Ebbinghaus das Element, welches nicht weiter zerlegbar ist (z. B. die Vorstellungen) für sich beschreibt, folgt bei Dilthey der Analyse jene von der Anschauung des ganzen erfüllten Lebensmoments

[1] Glücklich hat B. Groethuysen (Zeitschr. f. Psych. Bd. 59. S. 13 ff.) dieses mehr synthetische, „interpretative" Verfahren bei James (auf dessen verwandte Bestrebungen Dilthey selbst hinweist, Ideen 1337; G. S. V, 167) charakterisiert. Denselben synthetischen Zug hat bei Häberlin (Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie, 1924) das „Element".

Digitized by Google

beseelte Beschreibung des Verhältnisses, das die verschiedenen Elemente zur Struktur verbindet: nicht das quantitative Verhältnis dieser Momente gibt dem Gesamtzustand seinen Charakter, sondern die spezifische Form ihres Verknüpftseins, ihre Struktur. Vorstellung, Gefühl und Wille sind in jedem Zustand da, nur eben, je nach dem Ueberwiegen eines der Verhalten, verschieden miteinander verknüpft. Auf einem solchen Ueberwiegen, einer Gesamtbetonung, beruht, was wir Vorstellungs-, Gefühls- oder Willenszustände nennen. Indem der ursprünglich blinde „Widerstand" bildhaft auftritt, wird das Verhältnis des Selbst zu dem Anderen, das ihm widersteht, komplexer. Jeder Eindruck enthält mit dem Bilde zusammen eine Gefühls- und Triebbestimmtheit. „Ein Bündel von Trieben und Gefühlen ist das Zentrum unsrer seelischen Struktur", von welchem aus der Wert der Vorstellungen abgemessen wird. „Und eben von hier aus gehen dann die willkürlichen Handlungen hervor."

Wie die Bilder mit Wertgefühlen verknüpft sind und diese Gefühle wiederum Zweckhandlungen hervorrufen, wie der Rhythmus des Lebens vom Bild zur Aktion durch eine von Trieben und Gefühlen erfüllte Mitte geht, wie ein „Erwirken" von einem Gesamtzustand zum andern führt, ist das Problem von Diltheys Strukturlehre. In dies Geheimnis des heterogenen Kontinuums[1], als welches der Lebensquerschnitt sich darstellt, möchte er eindringen. Er hebt es einmal hervor, wie das lyrische Gedicht „in einfachster Form" diesen Zusammenhang zeige: „eine Situation, eine Folge von Gefühlen und daraus oftmals hervortretend ein Verlangen, Streben, Handeln"[2]. So stellt sich Dilthey recht eigentlich das Problem, das er mit Unrecht bei der naturwissenschaftlichen Psychologie voraussetzt, in den Vorstellungen, oder besser: in deren Lebenswert, den Grund zu finden, in Gefühle überzugehen. Wenn er daher den Psychologen ihre ausschließlich analytische Methode zur Last legt, so geschieht es, weil er in diesen Analysen prätendierte Lösungen für sein Problem erblickt. Zwar sieht Dilthey in Wundts „beziehender Analyse" mit Recht Ansätze

[1] Diese scharfe Bezeichnung für das Eigentümliche der vorbegrifflichen Lebenswirklichkeit entnehmen wir Rickert: Kulturw. u. Naturwissensch. 4. u. 5. Aufl., S. 35.

[2] Typen 12.

Digitized by Google

zu seiner Betrachtungsweise; darin aber geht er gerade über Wundt hinaus, daß er, den innern Zusammenhang der seelischen Elemente aufzudecken, ihr Ineinanderübergehen als gesetzmäßig zu begreifen, nur für ein sehr schwieriges[1], aber nicht, wie Wundt, für ein prinzipiell unlösbares[2] Problem ansieht.

So ist Gegenstand von Diltheys Strukturlehre die dem Lebenszusammenhang, im Gegensatz zur äußern Natur, ganz allein eigene Art von inneren erlebbaren Beziehungen: während wir im gegenständlichen Auffassen die Bilder durch ein System von Formen unterscheiden und verbinden, die Distinktion sowie den Zusammenhang also von außen heranbringen, sind die Glieder unseres Lebenszusammenhanges, seine „Wesenszüge", sowie die Relationen dieser Züge untereinander, in diesem Lebenszusammenhang selber enthalten. Wir werden in derselben Linie, ohne Abstraktion, fortgezogen zur Auffassung des Ganzen. Denn diese Relationen finden „in einem Element von Lebendigkeit statt, in welchem keineswegs das Denken den Verband stiftet". Sie treten nicht nachträglich zu der Gegebenheit hinzu, sondern „sie sind die Gegebenheit selber, sofern diese . . . nicht ein Mannigfaltiges toter Elemente, sondern Leben, eben das Leben selber ist"[3]. So kommt der Auffassung von Rhythmus der Strukturmomente derselbe Realitätscharakter zu wie der vom einzelnen Moment[4].

Es ist nur wie ein Hinweis in eine letzte „freie Tiefe" der Person, wenn Dilthey das Bewegende in diesem Strukturverhältnis der Verhaltungsweisen in einer Lebendigkeit erblickt, die noch primärer ist als die Korrelation von Selbst und Welt. Jene freie Selbsttätigkeit, die bei Ebbinghaus als „Tätigkeitsempfindung"[5] unter andern allgemeinen Empfindungen behandelt wird, erhält so bei Dilthey ihre zentrale Bedeutung als Lebendigkeit des Selbst, aus der erst Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein entspringen. Diese Ursprungseinheit des Le-

[1] Ideen 1375 (G. S. V, 204).

[2] Vgl. L. Friederich-Bausch: „Wundts psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften". 1913. S. 26. In dieser Arbeit wird überhaupt gezeigt, wie stark (im Gegensatz zu Dilthey) Wundt die Psychologie den Naturwissenschaften annähert.

[3] Nachlaß.

[4] Dies ist der Sinn des von Ebbinghaus (a. a. O.) so scharf angegriffenen Satzes: ‚der Strukturzusammenhang ist erlebt".

[5] Grundzüge 560 ff.

Digitized by Google

bens aber liegt nicht jenseits seiner Teile, wie etwa bei Novalis, für den die verschiedenen Seiten der Menschennatur nur Zeichen, Offenbarungen einer unbekannten Einheit sind, sondern diese Einheit ist „in, mit und durch" die Teile; der Melodie vergleichbar, die auch nicht jenseits der einzelnen Töne da ist, sondern in, mit und durch sie. „Hier ist die Feder in der Uhr unseres Lebens." Damit ist jener Zug von Unruhe und Zielstrebigkeit in der Struktur des Lebens berührt, welche bewirkt, daß es sich entwickelt. Erst seine Entwickelung wird uns mehr von diesem Lebenszentrum sagen. Es geht dem Psychologen bei seiner wechselseitigen Erhellung von Peripherie und Zentrum, wie es nach Dilthey dem sich Entwickelnden selbst geht: „Ohne Klarheit über diesen Kern unseres Selbst treten wir in das handelnde Leben ein. Das Leben selbst läßt uns erst allmählich einigermaßen erraten, von welchen Kräften es unaufhaltsam vorwärts getrieben wird"[1]. Das Telos aber dieser „bildenden Gewalt" ist kein objektiv-allgemeines, sondern ein subjektiv-immanentes, individuelles. Es verhält sich zu den einzelnen Entwickelungsmomenten wie die Einheit der Struktur zu ihren Teilen; es liegt nicht jenseits der einzelnen Entwickelungsmomente, sondern hat sein Wesen in ihrer Gesamtheit; es ist, wie wir noch sehen werden, gar nichts anderes als diese Gesamtheit.

Neben die Frage nach dem Strukturzusammenhang im Querschnitt tritt so das zweite Problem von Diltheys Psychologie: Wie läßt sich die Entwickelung des Seelenlebens aus seiner Struktur verständlich machen? Ist die Struktur ein heterogenes Kontinuum im Querschnitt, so die Entwickelung im Längsschnitt. Handelte es sich dort darum, die Bewegung festzuhalten, in der die Verhaltungsweisen einander erwirken, so hier um die Entwicklungsmomente in der Gestaltung der Person. Die Unruhe im Strukturzusammenhang bestimmt sich näher als eine Tendenz, Glück und Lebensfülle zu erzeugen. In diesem Vorandrängen entläßt die Struktur ein „System von Mitteln", welche ihre Entfaltung bedingen. Indem Dilthey die Hypothese der biologischen objektiven Zweckmäßigkeit einführt, empfangen die Funktionen der Struktur eine neue Deutung: die Gefühle sind die „Weisen, wie die Hemmungen und Förderungen unserer Energien zum Bewußtwerden gelan-

[1] Ideen 1375 (G. S. V, 204).

Digitized by Google

gen.“ Sie sind ein Zeichensystem für Art und Abstufung des Lebenswertes, den die Bilder für uns haben. Auch die Triebe empfangen eine objektive Deutung; doch gehen wir auf diese „physiologische Seite“ der Struktur nicht näher ein.

Nun artikulieren sich die Funktionen des Lebenszusammenhanges schärfer. Die auseinanderliegenden, zeitlich getrennten Erlebnisse, die Einem Verhalten zugehören, verknüpfen sich miteinander. Es ist, wie wenn ihre innere Verwandtschaft die gleichartigen Einzelakte zueinander hinzöge. Durch diesen strukturellen Zusammenhang im Längsschnitt gewinnen dann die einzelnen Verhalten eine freie Selbstmacht. Dauernde Zuständlichkeiten bilden sich aus, welche die Einordnung und folgerechte Tätigkeit im Dienste eines objektiven Wertzusammenhanges ermöglichen.

In der „fortschreitenden Idealisierung der Willenstätigkeiten“ werden die sinnlichen Triebe reguliert. Die moralische Erziehung der Menschheit besteht darin[1]. Hier begegnet uns differenzierter, was wir im Keim schon in der Erkenntnistheorie fanden: das „Ringende“, „über das Einzelleben Hinausgreifende“[2] im Willen, was alle soziale Bindung erst ermöglicht. Nur durch die Triebkraft dieses Uebergreifenden kommen die großen Gemeinschaften, die Wirkungszusammenhänge der Geschichte, zustande. Dilthey bezeichnet es einmal als „das tiefste psychologische Problem, das die Geschichte uns aufgibt“, wie das Mittel des Fortschreitens in ihr die Hingebung an die großen objektiven Zusammenhänge ist; „Sittlichkeit also, denn diese hat eben kein anderes Merkmal als Selbstaufopferung“[3]. So bestimmt sich der Drang nach Glück und Lebensfülle näher als Drang nach Vervollkommnung. Zu dem Bewußtsein unserer Zuständlichkeit tritt das vom innern Zusammenhang unserer Werte und Ziele. „Dies ist der Keim jedes Lebensideals.“ Ein Ideal der Vollkommenheit, ein Wertbild gestaltet sich in der Seele. Und wenn nun die Person nur in der Hingebung an objektive, übergreifende Zusammenhänge sich vollenden kann, so ist dies bloß die Entfaltung, die Explikation jenes im Leben selber enthaltenen Grundzugs,

[1] Epochen der Aesthetik. — Deutsche Rundsch. August 1892. S. 224 (G. S. VI, 272).
[2] Einleitung 66 (G. S. I, 53).
[3] Einleitung 126 (G. S. I, 100).

Digitized by Google

wonach es aus seiner eigenen Achse heraus auf ein Objektives hinstrebt.

Fassen wir zusammen: Immanente Zweckmäßigkeit, aus ihr entspringend fortschreitende Gliederung, Differenzierung, Artikulation, Ausbildung eines erworbenen Zusammenhanges, diese Momente der Entwickelung erwirken einander und gestalten die Typen der Lebensalter, deren Abfolge das Menschenleben ausmacht. Der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens enthält immer höher, feiner, zusammengesetzter formierte Wesenszüge, in welchen immer souveräner und selbstmächtiger die einzelnen Funktionen sich sondern; und in dem selben Maße fortschreitend die Besinnung über den Zusammenhang der Ziele und Werte, die Bildung des Lebensideals.

Nach dieser teleologischen Konzeption eines im Lebenszusammenhang angelegten Ideals höchster Entfaltung stellt sich die Entwicklung als eine Abfolge von Momenten dar, die zueinander im Verhältnis von Grund und Folge stehen, einander, im Sinne der Kausalität[1], realiter erwirken. Zugleich ist diese Abfolge ein sinnvoller und, im Sinne der Wertsteigerung, fortschreitender Zusammenhang. „Erfassen der Bedeutung, des Sinnes ist hier identisch mit der Interpretation nach Kausalgesetzen. Denn die aus dieser Struktur entspringenden Prozesse wirken teleologisch“[2].

Diese Konzeption ist aber nicht so aufzufassen, als handle es sich dabei um Uebertragung eines metaphysischen Zweckbegriffs, wie er etwa Hegels Geschichtsphilosophie zugrunde liegt, ins Seelenleben. Denn, selbst wenn wir dem Lebensideal eine besondere Stellung gegenüber den andern Momenten der Entwicklung erteilen, wenn wir es als die alle andern Momente der Entwicklung hervortreibende zentrale Ursache in den Kern der Struktur verlegen, so ist doch diese Ursache keine von der Gesamtheit der Entwicklung ablösbare, in eine Formel zu fassende „ratio“[2], keine „hinzutretende Verbindungsmacht“[2], sondern, wie wir schon einmal sagten, erst in und mit der Entwickelung gegeben und erst in und mit ihr ver-

[1] Im selben Sinne spricht Rickert (Sigwart-Festschrift 1900. 81) vom „ursprünglichen Erlebnis, das wir Wirken nennen.“

[2] Nachlaß.

Digitized by Google

ständlich[1]. Die Selbigkeit des Lebens wie das Erwirken in ihm ist ein in allen seinen Momenten Identisches, was doch nicht substantieller Art ist. „Es ist eine Flamme, kein Sein; Energie, nicht Entität." Man könnte es aus keinem der Momente herauslösen, ohne es abzublassen. Jeder Moment der Entwicklung spricht davon auf seine besondere Art. Und nur in der Gesamtheit der Momente haben wir es ganz; daher es auch nur im Verlauf der Biographie zur Darstellung gebracht werden kann.

Diese immanente, erlebte Zweckmäßigkeit ist nach Dilthey der Ursprung des Zweckbegriffs. Sowohl der biologische wie der metaphysische Zweckbegriff stellen sich ihm auf seinem Standpunkt folgerecht als Uebertragungen aus dem Seelenleben dar. Er ist daher weder Vitalist noch Metaphysiker; wie er denn überhaupt, trotz seiner großen geistigen Empfänglichkeit in dem, was er Erleben und Verstehen nennt, ganz selbständig ist. Es ist immer dasselbe distinguierende Verfahren, welches, unbekümmert zunächst um die Natur der „Außenwelt" wie um die Natur des Begriffs, an der Quelle alles Vitalismus und aller teleologischen Metaphysik, im Lebenszusammenhang, nur beschreibt, was ihm da zu unterscheiden und aufzufassen gelingt.

Wir wollen Dilthey selber sprechen lassen, wie er den Verlauf der menschlichen Entwicklung zeichnet: „Kindheit, in welcher eben aus der Struktur des Seelenlebens das Spiel als eine notwendige Lebensäußerung abgeleitet werden kann. Die Morgendämmerung, in der Höhen und Weiten noch verschleiert daliegen: unendlich Alles: die Grenzen der Werte unerkannt: der Hauch der Unendlichkeit über aller Wirklichkeit: in der ersten Unabhängigkeit und der frischen Beweglichkeit aller Regungen der Seele, die ganze Zukunft vor Augen, bilden sich die Ideale des Lebens. Im Gegensatz dazu dann im Greisenalter die Gestalt der Seele herrscherlich waltend zu derselben Zeit, in welcher die Organe des Körpers unkräftig werden, eine gemischte und gedämpfte Stimmung über dem Leben, welche aus der Herrschaft einer Seele, die vieles in sich verarbeitet hat, über die einzelnen Gemütszustände ent-

[1] Nur weil das Ziel in den Teilen selbst liegt, ist es kein Widerspruch, wenn Dilthey, trotz des einheitlichen Entwicklungszieles, doch jedem Lebensmoment seinen Eigenwert zuspricht. Vgl. Ideen 1389 (G. S. V, 218).

Digitized by Google

springt: Das ist auch, was den künstlerischen Produktionen des Alters ihre eigentümliche Erhabenheit gibt, wie Beethovens neunter Symphonie oder dem Abschluß des Goetheschen Faust“ [1].

Diltheys Psychologie vollendet sich in seiner Lehre vom erworbenen Zusammenhang. In diesem Begriff, der, als das Resultat der Entwicklung, unsre Vorstellungen, Wertbestimmungen und Zwecke, die ganze Geschichte unserer Bildung umfaßt, zieht Dilthey die Summe seiner Entwicklungslehre. Dieser Zusammenhang, „so höchst zusammengesetzt er ist: er wirkt als ein Ganzes; seine einzelnen Bestandteile sind nicht deutlich unterschieden, die Beziehungen zwischen ihnen sind nicht zu hellem Bewußtsein erhoben, und doch wird er besessen und wirkt.“ Ebbinghaus [2] hat richtig bemerkt, dieser erworbene Zusammenhang habe ungefähr die Stelle des „Unbewußten“ in der naturwissenschaftlichen Psychologie. Allein, dieser nicht „distinkt“ bewußte Zusammenhang ist von jenem gänzlich Unbewußten doch genau zu unterscheiden: Wir werden dieses Zusammenhanges doch eben inne, als eines dynamischen Ganzen, welches die Bedeutungsgliederung unseres Lebensverlaufs umschließt. Wir können die einzelnen Momente, welche ihn bilden, auseinanderhalten.

Gerade der Gegensatz zu Ebbinghaus kann uns das erste dieser Momente, die umbildende Gewalt der Einbildungskraft, vergegenwärtigen. Wenn Ebbinghaus das Assoziationsgesetz so auslegt, daß die Vorstellungen (d. h. bei ihm die Erinnerungen und Phantasievorstellungen) abgeblaßte Reproduktionen früherer Empfindungen sind, so behandelt Dilthey den erworbenen Zusammenhang immer wieder mit der Absicht, an die Stelle der bloß assoziativen Reproduktion die schöpferische Einbildungskraft zu setzen. Und zwar faßt er die schöpferische Einbildungskraft so generell, daß durch sie die bloß assoziative Reproduktion ausgeschlossen werden müßte. „Wiedererinnerung ist zugleich Metamorphose“; „die Reproduktion ist selber ein Bildungsprozeß“. „Die Metamorphose durchwaltet das ganze Leben der Bilder in unserer Seele“. „Dasselbe Bild kehrt so wenig wieder, als ein abgefallenes Blatt im neuen Frühling“ [3].

[1] Ideen 1395 f. (G. S. V, 225); vgl. auch „Leben Schl.'s“, S. 11, 365.
[2] A. a. O.
[3] Dichter. Einbildungskraft und Wahnsinn, S. 24 (G. S. VI, 99); vgl. Erl. u. D. 81.

Digitized by Google

Ein zweites Bildungsmoment im erworbenen Zusammenhange ist die Festigung seiner Funktionen. Auf den „dauernden Gefühlen", auf Sympathie, Freude an Tätigkeit und Konsequenz beruht nach Dilthey die Bändigung der Einzelmacht unserer Leidenschaften, die Disziplinierung unserer Phantasie und die Hingebung an die großen Objektivitäten.

Ein drittes Moment ist die Regelhaftigkeit des erworbenen Zusammenhanges: in ihm selbst ist das Normalbewußtsein erwirkt, erarbeitet worden. Diese Normen haben Geltung nur insofern er sie erwirkte. Sie sind nicht von ihm abzulösen, sondern in ihm mitenthalten. Wie wir im Leben weiterschreiten und uns wandeln, wird auch unser Lebensideal ein anderes. Aus unseren Erfahrungen in der Gemeinschaft erwachsen die Regeln unseres Handelns, und unser Leben in den Objektivitäten hat seinen letzten und höchsten Abschluß in der philosophischen oder religiösen Hingebung an den großen göttlichen Zusammenhang der Dinge [1].

So umfaßt der erworbene Zusammenhang die ganze Organisation des reifen Menschen. In diesem Begriff ist ausgesprochen, daß unser Leben aus den Spuren aller Einzelerlebnisse gewebt ist, die je in uns Gegenwart waren; daß also unsere ursprünglichen Triebe wie unser Lebensideal und unsere höheren sittlichen Gewöhnungen, unser Wissen wie unsere religiösen Ueberzeugungen unausgesetzt in uns wirksam sind und als reelle Kraft die Bildung unserer Vorstellungen regulieren, den Wert der uns zuströmenden Bilder abmessen und aus diesen Vorgängen heraus unsere Handlungen bestimmen. Die Weisheit des erworbenen Zusammenhanges, welche unser Leben leitet, dies ist es, was Dilthey als die „schwierigste und damit höchste Leistung des Seelenlebens" dem logischen Schließen, als einer viel geringeren Leistung, immer wieder entgegensetzt [2].

In diesem erworbenen Zusammenhang, der beständig da ist und wirkt, wurzelt denn auch Diltheys Begriff der Objektivität: nicht die transzendentalen Formen — wie Kant mit seiner „Ueberschätzung der Form" meinte — begründen die Objektivität unserer Auffassung, sondern der ganze erworbene

[1] Funktion der Anthropol. II. 24 (Sitzungsber. d. Akad. 1904. Heft I und IX); (G. S. II).

[2] Funktion II. 23.

Digitized by Google

Zusammenhang des Seelenlebens. Dies ist das letzte Ziel von Diltheys Psychologie, zur Anschauung zu bringen, wie „jeder von der individuellen Tiefe seines Erlebnisses ausgeht, so zur freien Gestaltung seiner Persönlichkeit gelangt, und eben damit zur Objektivität“ [1]. In dem Prozeß der Lebensgestaltung bringt eine jede Persönlichkeit erst ihre Objektivität hervor.

Fragen wir daher nach der Einwirkung des erworbenen Zusammenhangs auf die neu zuströmenden Erlebnisse, auf die Handlungen, Leistungen, schöpferischen Prozesse, so gewinnt dieser Begriff für die Probleme der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Persönlichkeit, wie umfassender Zusammenhänge, die größte Bedeutung. Hier ist der systematische Ort für Diltheys Verständnis geistiger Schöpfungen durch Rückgang in die Lebensentwickelung ihrer Urheber, wie für das Verständnis einer Generation oder eines Zeitalters aus den Momenten, die sie vorfanden und den Zuständen, die sie bei ihrer Bildung umgaben. Diltheys im weitesten Sinne biographisches Verfahren findet hier seine Grundlegung. Besonders für die Darstellung der Entwickelung genialer Naturen der verschiedensten Art hat keiner von Diltheys Lebensbegriffen so viel Licht gespendet. Auch hat Dilthey, seit er zum erstenmal im Lessing den Begriff des Lebensideals als leitenden Gesichtspunkt verwandte, immer wieder diesen Begriff berichtigt. Die klassische Darstellung eines solchen erworbenen Zusammenhanges hat er im Aufsatz über Goethe gegeben; wie ihn denn überhaupt der Versuch, die Lebensmacht der Dichtung aus der Organisation des Dichters, aus seiner „freien, großen Betrachtung des Lebens“ [2], zu verstehen, zu diesem Begriff geführt haben mag. Goethes Ideal, jedes Lebensverhältnis durchzuerfahren nach seiner ganzen Bedeutung und Schönheit [3] und so das Leben in seiner Totalität „zu der höchstmöglichen in ihm enthaltenen Bedeutung zu erheben“ [4] ist recht eigentlich das Ideal des vollendeten erworbenen Zusammenhanges. „In aller Wirklichkeit auf der Erde tritt solche Gestalt einer Seele als das Höchste hervor.“ Unter diesem Gesichtspunkt der Sättigung des Werks durch die Totalität des Lebensgehalts hat Dilthey Goethes Dichtung aus seinem Leben heraus ver-

[1] Nachlaß. [2] Leben Schl.s 242.
[3] Erl. u. D. 225. [4] Erl. u. D. 196.

Digitized by Google

stehen wollen. Es ist, als habe er hier, wie an einem Urphänomen, die Lebensbegriffe seiner Psychologie abnehmen können. Immer von neuem tritt er an dies Leben heran und scheint unerschöpflich, seine Bildungsgeschichte um neue Züge zu bereichern.

Es ist keine bloße Uebertragung vom Kleinen ins Große, sondern es beruht auf jener wechselseitigen Erhellung individueller und kollektiver Entwickelung, wie sie im Verhältnis von Erleben und Verstehen begründet ist, wenn Dilthey nun auch die Gesamtentwickelung des Seelenlebens der geschichtlichen Menschheit als erworbenen Zusammenhang auffaßt. Wie jeder neue Erlebnisakt durch die Vergangenheit eines Menschen, so ist jeder neue Zustand, jede neue Bewußtseinsstellung in der Geschichte der Menschheit durch alle vorhergehenden bedingt. „Es gibt in der Menschheit nicht nur eine Kontinuität der fortschreitenden Wissenschaften, sondern auch eine solche der religiös moralischen Entwicklung. Wie sich ein Mensch fortschreitend im Zusammenhang seiner Lebenserfahrungen auslebt, so auch das Menschengeschlecht selber.“ Der Begriff des erworbenen Zusammenhangs in diesem geschichtsphilosophischen Sinn ist von grundlegender Bedeutung für Diltheys historische Methode. Auf ihn gründet sich z. B. sein dem dogmatischen Verfahren der protestantischen Theologen (welches nur einen vollkommenen Anfang im Urchristentum, eine Entartung im Katholizismus und eine Wiederherstellung durch den Protestantismus kennt) entgegengesetztes Verfahren der Religionsgeschichte: die Betonung der Kontinuität aller religiösen Epochen. Sie gehen auseinander hervor „wie ein Lebenszustand aus einem früheren hervorgeht“. „Nur in der Kontinuität der Ueberzeugungen vollziehen sich die großen sittlich religiösen Fortschritte.“ Die gesamte christliche Wirklichkeit bildet den „Stoff, an welchem Wesen und Charakter des Christentums sich ausleben“ [1]. Dies religionshistorische Beispiel gewährt am besten einen Ausblick darauf, wie Dilthey den Geist in der Geschichte personhaft, als erworbenen Zusammenhang, auffaßt. Die Menschheit selbst ist nur das „umfangreichste Individuum“ [2]; die Bewußtseinsstellungen der

[1] Preuß. Jahrb. Jan. 1894. S. 46 (G. S. II, 204).
[2] Nachlaß.

Digitized by Google

Geschichte, die einander erwirken, sind seine Entwicklungsmomente.

2. Das Verhältnis von Erleben und Verstehen. Den bisher erreichten Punkt unseres Wegs können wir in schematischer Ausdrucksweise etwa so formulieren: durch die drei Themata von Diltheys Psychologie ist der allgemeine Typus der Menschennatur und damit der Lebenszusammenhang des Verstehenden, der der geschichtlichen Wirklichkeit gegenübertritt, konstituiert. Das Verstehen führt ihn nun über diesen allgemeinen Typus des Lebenszusammenhanges hinaus. Daß wir Erleben und Verstehen überhaupt trennten zum Zweck der Darstellung, bedeutete einen künstlichen Schnitt in eine Korrelation, deren Glieder sich in lebendigstem Bezug aufeinander entwickeln. Wir folgten nur dem Zuge dieser Korrelation, wenn wir bei der Darstellung des Lebenszusammenhanges die Selbstbesinnung immer wieder verließen, um die in ihr erfaßten Wesenszüge in den Objektivationen des Lebens wiederzufinden. Da es also keine feste inhaltliche Grenze gibt, wo das Erleben aufhört und das Verstehen einsetzt, da in Wirklichkeit dieser Einschnitt von dem „momentanen Lebenshorizont" des Verstehenden abhängt, so ist es willkürlich, daß wir gerade hier die Darstellung des Erlebens abbrechen und zum Verstehen übergehen. Allein, an welcher Stelle wir den Einschnitt machen, ist für unsere Zwecke ganz gleichgültig; worauf es uns ankommt, ist ja nicht, die Totalität der Lebens-Inhalte dem Erleben und dem Verstehen zuzuteilen, sondern diese Prinzipien eine Zeitlang in Funktion zu sehen, um uns hernach auf ihr Wesen besinnen zu können.

3. Das Verstehen. Wir haben bisher immer von dem Lebenszusammenhang, vom allgemeinen Typus des Menschen gesprochen; auch von den Einzeltypen, den Vorstellungen, Gefühlen, Trieben und Volitionen streiften wir die Momentaneität und Flüchtigkeit des Einzelerlebnisses ab; und selbst wo wir auf die Uebergänge und Stimmungen, auf die komplizierteren Mischungsverhältnisse dieser Typen hinwiesen, bezeichneten wir doch etwas Allgemeines, die Beweglichkeit, den Fluß, die heterogene Kontinuität des Lebens überhaupt. Nicht von einer formalen Allgemeinheit alles Typischen reden wir hier, sondern davon, daß der spezifische Gehalt aller der Züge des Lebenszusammenhanges, die wir bisher erfaßten, der

Digitized by Google

Menschennatur überhaupt eigne. Das eben ist das Eigene dieser Allgemeinheit, daß nicht der systembildende Geist sie schuf, sondern die Lebenserfahrung. Was heißt Lebenserfahrung? Wir beantworten die Frage zunächst nur so weit, als nötig ist, um ein von Lebenserfahrungen unbelastetes, verstehendes Subjekt herauszuarbeiten. Wenn der typisierende Psychologe seine innern Zustände auffaßt, oder wenn der Historiker zum erstenmal in seinem Leben der historischen Einzelerscheinung gegenübertritt, hat er schon Lebenserfahrungen hinter sich. So ist Diltheys Erkenntnistheorie und Psychologie z. B., wie wir sie uns vergegenwärtigten, die Selbsterfassung einer reifen, gestalteten Persönlichkeit. Beim Kind aber, dessen Selbst noch ungefestigt, ungestaltet ist, mögen die Wesenszüge des Lebenszusammenhanges noch nicht diesen allgemeinen Charakter haben. Ihre Festigung und Verallgemeinerung ist erst das Werk der Lebenserfahrung. Und die Pforte zu aller Lebenserfahrung ist das Verstehen. Das Verstehen ist also, rein aufgefaßt, nicht, wie beim reifen Menschen, durch die Lebenserfahrung gesättigt und bedingt, sondern selber die Bedingung der Lebenserfahrung. Wir dringen daher, um das Verstehen rein zu fassen, zurück an den Anfang des Lebensverlaufs. Wir müssen den typischen Weg wechselseitiger Erhellung von Erleben und Verstehen, wie wir ihn bisher gingen, noch einmal gehen, nur diesmal unter dem Gesichtspunkt des Verstehens.

a) Die Grundgestalt des Verstehens. In Diltheys Erkenntnistheorie stellte sich uns als der Keim des Verstehens dar: jenes Hinstreben des reinen Erlebnisimpulses zu einem objektiven Anderen. Wir streifen also alles ab, was in der späteren Entwickelung dieser Korrelation hinzutrat: die Sättigung der einzelnen Verstehensakte durch den spezifischen Gehalt der Erlebnisse, der bereits ein Produkt früherer Verstehensakte war. Zwar liegt es im Wesen des Erlebnisimpulses, überhaupt einen Gehalt zu haben; das Spezifische dieses Gehaltes aber wechselt von Fall zu Fall. Wir können in Analogie zum Begriff der reinen Form den eines reinen Gehaltsimpulses bilden, welcher zu dem Anderen seiner selbst hinstrebt. Aber damit ist das Verstehen noch nicht vollständig erfaßt. Wenn wir die Schicht spezifischen Gehalts abstreifen mußten, um den Gehaltsimpuls rein zu haben, so ließen wir andererseits in dem widerstehenden Anderen, wie wir es in

Digitized by Google

der Erkenntnistheorie faßten, eine Bestimmung unerwähnt: wie der Gehaltsimpuls nicht jene gleichsam stofflose Intentionalität ist, als welche sich der Impuls in der Erkenntnistheorie darstellte, so ist das Andere des Gehaltsimpulses nicht ein blindes Etwas, sondern immer eine an körperliches Sein gebundene bildhafte Gestalt. In Analogie zum Begriff des reinen Inhalts könnte man das widerstehende Andere als reine Gestaltqualität bezeichnen. Die Grundbegriffe der Erkenntnistheorie sind jetzt näher bestimmt: der Impuls als Gehaltsimpuls, der Widerstand als bildhafte Gestalt. So liegt also das Urphänomen des Verstehens, der Lebens-Ausdruck, am Schnittpunkt von Gehalt und Gestalt.

Wir versetzen uns zurück an den Punkt des Lebensverlaufs, da wir zum erstenmal eines der zuströmenden Bilder als Ausdruck eines Lebendigen auffassen. „Der erste objektive Zusammenhang eines Ganzen, der uns aufgeht, ist der einer andern Person. Die Mutter, welche sich über die Wiege des Kindes neigt, es aufnimmt und nährt, ist ihm die erste volle Realität, welche aus dem Hintergrund des Sinnenchaos auftaucht.“ Dieses Auftauchen eines der Bilder aus dem Hintergrunde des „Sinnenchaos“, dieses: in einem Bilde den Ausdruck von Etwas sehen, ist die „Grundgestalt“ des Verstehens. „Die erste Morgenfrische unseres geistigen Lebens liegt über ihr“ [1]. Sie ist ein nicht weiter auflösbares Lebensverhältnis, wie die Erfahrung von Impuls und Widerstand. Beides, daß uns das Leben überhaupt gegeben ist wie dies, daß uns die einzelnen Züge seines Antlitzes verständlich sind, gehört zu jenen rätselhaften Grundverhältnissen im Lebenszusammenhang, hinter welche die Analyse nicht zurückgehen kann.

Das Gestaltmoment aber in diesem Erlebnisausdruck, die leibhaft sich neigende Mutter, ist nicht nur (wie die in der Einleitung erwähnte Einfühlungstheorie meint) ein äußeres Substrat der mütterlichen Güte, das es ausdrückt, sondern der volle Gehalt wird erst im Ausdruck ganz zu dem was er ist. „Im Ausdruck wächst die Festigkeit der Erlebnisse“. Es ist, als würden sie erst frei in ihm, als fänden sie sich erst in ihm. „So enthält er mehr vom Erlebnis als Selbstbeobachtung auffinden kann“ [1].

[1] Nachlaß.

Digitized by Google

b) Das Verstehen und die Lebenserfahrung. Wir haben jetzt die beiden „gestaltenden Mächte“ im Lebenszusammenhang, das Erleben und das Verstehen, in ihrer Reinheit erfaßt. In der Wirklichkeit des Lebens, in der „Lebenserfahrung“, greifen sie unablässig ineinander. Die Erweiterung des Lebenszusammenhanges im Verstehen geht immer zusammen mit einem Festerwerden des Erlebnisgehalts[1]. Wie der erste Widerstand erst vermöge der Selbsttätigkeit als Kraft gefühlt wird, und wie umgekehrt diese Selbsttätigkeit erst vermöge jenes Anstoßes faßbar, als Impuls bestimmbar wird, so hat alle Innerlichkeit der Außenwelt ihren Gehalt von den Erlebnissen her, und so empfängt jeder Zug des Lebenszusammenhanges seine Gestalt von der Wechselwirkung mit der Welt.

Wie der Lebenszusammenhang in seinen allgemeinen Wesenszügen sich gestaltet, haben wir in Diltheys Psychologie verfolgt und können jetzt die Schilderung des fortschreitenden Verstehens wieder aufnehmen, wo wir sie damals unterbrachen. Ich gewahre Lebensläufe anderer Menschen um mich her. Da ist keiner, der nicht einen Lebensbezug zu mir hätte, und so verhält es sich mit allen Dingen und Vorgängen, die mit der menschlichen Welt zusammenhängen: sie geben mir ihre Lebendigkeit zu eigen, ich verstehe sie. Wie alle Kraft, ist das Verstehen wirkend und leidend. Ich trage nicht nur die eigene Fülle in die Außenwelt hinein, sondern diese Außenwelt wirkt, mit dem ganzen Reichtum ihrer Gestaltungen, auf mich zurück. Wie ich gebe, so empfange ich beständig. Und zwar empfange ich nicht bloß Vorstellungen, die ich vorher nicht hatte, ich beachte nicht bloß Erlebnisse, von denen ich vorher nicht wußte, sondern ich werde etwas, was ich vorher nicht war. Mein Lebensgefühl ist in jedem Augenblick dynamisch determiniert. In dieser Wechselwirkung zeigt sich die bildende Gewalt des Verstehens: es gestaltet meinen Lebenszusammenhang. Einzelne Züge in ihm, wie das Lebensgefühl, der Wille, das Lebensideal werden verdichtet, verstärkt; die Erweiterung im Verstehen bringt mir ihren überindividuellen Sinn zum Bewußtsein. Das allgemein-menschliche meines Lebenszusammen-

[1] Vgl. preuß. Jahrbücher 1894. S. 46: Diltheys Ausführungen über die Bedeutung der Dogmen für die Bildung des religiösen Erlebnisses (G. S. II, 205).

Digitized by Google

hanges tritt in immer deutlicheren Umrissen hervor. Zu dieser intensiven Gestaltung tritt aber weiter eine extensive Bereicherung hinzu: die Expansion des Lebenszusammenhanges. In dem Maße als ich mich als Glied der Familie, des Staates, als Forscher oder als Künstler fühle, wird mein Lebenszusammenhang Kreuzungspunkt von umfassenderen Zusammenhängen, von „Subjekten ideeller Art“ [1]. So erschließen sich immer weitere Kreise von Menschen, Berufsklassen, Stände, Nationen meinem Verständnis. „Ich verstehe das Leben der Gesellschaft“ [2].

Wie nun aber in allem Verstehen meine ganze Lebenserfahrung gegenwärtig ist, auf jeden neuen Akt des Verstehens der gestaltete Lebenszusammenhang (das Werk der früheren Akte) einwirkt, so wird der individuelle Gesichtspunkt im Gemeinschaftsleben beständig berichtigt und erweitert. Welche Psychologie könnte diesen Vorgang erschöpfend darstellen! Sehr wahrhaft spricht Gottfried Keller von dieser Erweiterung und vertiefenden Selbstgestaltung in der allgemeinen Lebenserfahrung:

„Was gestern freudig mocht' das Herz erheben
Wir müssens lächelnd heute rückwärts stellen;
Wenn die Erfahrungen des Geistes schwellen.
Erlebnisse gleich Blumen sie durchweben.

So mag man breiter stets den Strom erschauen,
Auch tiefer mählich seh'n den Grund wir winken
Und lernen täglich mehr der Flut vertrauen.“

c) Das Verstehen in der Kunst. So tritt mit diesen „Erfahrungen des Geistes“, oder wie Dilthey sich ausdrückt, dieser „Schicht von Nachdenken über das Leben“, zum völlig irrationalen, absolut individuellen Moment im Verstehen ein (in näher zu bestimmendem Sinne) allgemeines Moment hinzu.

Grenzenlos ist die Ergänzung dieser allgemeinen Lebenserfahrungen durch die Kunst, durch die Poesie vor allem. Denn der Dichter läßt, indem er das Einzelne ins Typische erhebt, seine „Bedeutung für das Ganze des Lebens“ sehen. Gottfried Kellers Verse z. B., so kann man mit Diltheys Worten sagen, heben „den in dunklem und heftigem Innewerden enthaltenen Zusammenhang des Lebens in die helle,

[1] Aufbau. [2] Einleitung.

Digitized by Google

leichte Sphäre des Nachbildens" und „rücken es in eine Ferne von dem Zusammenhang unseres eigenen Handelns" [1]. Dies ist die „Funktion der Poesie im Haushalt der menschlich-geschichtlichen Welt". Sie wird zum „Organ des Lebensverständnisses" [2]. Indem der Dichter „in uns selber einen Zusammenhang inneren Lebens wieder aufruft, der auch in uns einmal da war, aber nicht so stark, nicht so eigen, . . . wird seine Kunst zum Organ, uns im Persönlichsten besser zu verstehen und unsern Gesichtskreis über die eigenen Gemütserlebnisse hinaus zu erweitern" [3]. „So erweitert sich der Horizont unseres Daseins durch die Schöpfungen vieler großen Genies, die sich einander ergänzen, in das Unermeßliche" [4]. In dieser Ueberzeugung vom Wahrheitsgehalt der Dichtung hat Dilthey in seinen Studien über Individualität die Gestalten Shakespeares zu deuten und nach ihrer innern Verwandtschaft in Typen zu ordnen versucht.

d) Das Verstehen in den Geisteswissenschaften. Wir haben den Gestaltungsprozeß der Person bis dort verfolgt, wo das, wenn wir so sagen dürfen, „vorwissenschaftliche" Verstehen in das geisteswissenschaftliche Verstehen übergeht. Wir deuten nun noch die weitern Stadien auf diesem Wege an. Wenn wir unsere allgemeinen Lebenserfahrungen ordnen, wenn wir versuchen in allgemeinen Sätzen das systematisch auszusprechen, was bisher Lebensphilosophie und dichterische Intuition nur aphoristisch ausgesprochen haben, dann entstehen in einer „unlöslichen Verbindung von Lebenserfahrung, Kunst und wissenschaftlichem Nachdenken" die systematischen Geisteswissenschaften, zusammengehalten durch die psychologische Grundwissenschaft; sie beruhen auf der Ausgestaltung jenes allgemeinen Moments im Verstehen.

Denn, je erfahrener ich werde, je weitere Kreise sich meinem Verständnis erschließen, desto tiefer verstehe ich die geschichtliche Welt. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, welche Erweiterung und Durchdringung Dilthey selbst, bei fortschreitender geschichtlicher Erfahrung, seinen Gestalten gegeben hat: Schleiermacher läßt er uns im Zusammenhang

[1] Individualität.
[2] Wesen der Philosophie (Kultur der Gegenwart) (G. S. V, 339 ff.).
[3] Erl. u. D.
[4] Individualität (G. S. V).

Digitized by Google

der Geschichte des deutschen Geistes sehen, Goethe im Zusammenhang der europäischen Literatur; und, um statt Personen Kräfte zu nehmen, die Auffassung der Romantik wird durch den Hölderlin eindringlicher wie die der deutschen Aufklärung durch die Charakteristik Friedrichs des Großen.

In dem Maße nun, als sie sich mir zueigen gibt, gliedert sich diese geistige Welt; in dem einmaligen Fluß der Geschichte treten dauernde Zusammenhänge hervor; Wirkungszusammenhänge, von gleichem Charakter wie mein Lebenszusammenhang, grenzen sich gegeneinander ab: der Staat, die Kunst, die Philosophie usw. Und nun ist die Einsicht in den Strukturzusammenhang des Seelenlebens der beständige Schlüssel auch für das Verständnis des Zusammenhangs der Funktionen in einem organischen historischen Ganzen. Die einzelnen Individuen schaffen die übergreifenden Zusammenhänge und prägen ihnen die Marke ihres Wesens auf. Dieses Uebergreifende ist ja nur da, insofern es von den Einzelnen erlebt wird[1]. So finden wir nicht nur den allgemeinen Strukturcharakter, sondern auch die besonderen Eigentümlichkeiten des Lebenszusammenhanges in den Wirkungszusammenhängen wieder: seine Triebkraft, Zielstrebigkeit, sein Zentriertsein in sich selbst, wonach jeder „Wirkungsbezug" nur durch seine Stelle im Ganzen seine Bedeutsamkeit empfängt, sein dunkler, nie ganz faßbarer Kern, das Erwirken in ihm, das durch die strukturelle Beziehung der Verhaltungsweisen bedingt ist: all das teilt sich auch den übergreifenden Zusammenhängen der geschichtlichen Welt mit. Auch sie sind Individualitäten, deren spezifischer Gehalt zwar nie ganz in Begriffen repräsentiert werden kann, wohl aber die typischen Züge ihrer Form, als Individualität. Die „Einordnung in die Lebendigkeit" erteilt jedem historischen Faktum seine Stelle in einem solchen Wirkungszusammenhang. Alle Geisteswissenschaften, die systematischen wie die historischen, haben einen solchen Wirkungszusammenhang zum Gegenstand. Er wird so zum „Grundbegriff der Geisteswissenschaften".

[1] Vgl. E. Spranger: „Die Grundlagen d. Geschichtswissenschaft, 78. 123. — Heute allerdings urteilt Spranger anders (vgl. seine Abhandlung „Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie" in der „Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht", 1918, S. 395).

Digitized by Google

So verbreitet sich mein Lebenszusammenhang über das ganze Kulturgeschehen, er wird gleichsam zum Schauplatz der Beziehungen der Wertgebiete zueinander; und das funktionale Verhältnis dieser Gebiete zueinander ist meine Gesamtanschauung der geschichtlichen Welt [1].

Damit wird der philosophische Historiker zum Träger der fortschreitenden Durchdringung und Repräsentation des singularen Flusses in den systematischen Geisteswissenschaften. Wir haben das Uebergreifende in Diltheys Lebensbegriff, vermöge dessen die Grundanschauungen seiner Psychologie Abkömmlinge nicht minder des Verstehens als der Selbstbesinnung sind, genügend hervorgehoben. Darauf legten wir ja den Nachdruck, darzustellen, wie nach Dilthey gerade aus dem Allersubjektivsten, in dem Maße, als es sich festigt, gestaltet, verallgemeinert, die geisteswissenschaftliche Objektivität herauswächst. Es wird daher nicht im Sinne eines Subjektivismus mißdeutet werden, wenn wir, im Hinblick auf eine der Grundanschauungen von Diltheys Psychologie, den Inbegriff der systematischen Geisteswissenschaften den „erworbenen Zusammenhang" des philosophischen Historikers nennen. Aus der in der Psychologie entwickelten Lehre folgt aber, daß dieser Zusammenhang einwirkt auf jeden einzelnen Akt des Verstehens. So möchten wir es auffassen, wenn Dilthey sagt, das Verstehen werde „seine Vollkommenheit schließlich erst durch die Beziehung zum Inbegriff aller Geisteswissenschaften erlangen" [2].

Das Problem des Verstehens in den Geisteswissenschaften fällt also zusammen mit dem Problem der Einwirkung des erworbenen Zusammenhangs, der Weisheit des Verstehenden, auf den einzelnen Akt des Verstehens.

Dieselben Momente wie das vorwissenschaftliche Verstehen enthält das Verstehen in den Geisteswissenschaften, nur daß hier die Schicht von Verallgemeinerungen, welche den Hintergrund jedes neuen Verstehensaktes bildet, zu einem auf feste Formeln gebrachten methodischen Besitz geworden ist. Das spezifisch geisteswissenschaftliche Verstehen ist die systematische Vollendung dessen, was wir Lebenserfahrung nennen. Das Verstehen setzt, und um so mehr, je penetranter es sein

[1] Aufbau.
[2] Aufbau 73.

Digitized by Google

will, die Verwertung „allgemeiner geisteswissenschaftlicher Wahrheiten“ voraus. Um z. B. Bismarck zu verstehen, muß ich den Typus des Tatmenschen und den des preußischen Adels kennen, und muß ein allgemeines Wissen von den Zusammenhängen haben, von denen er bewegt wurde und auf die er zurückwirkte. „Das Verstehen des Singularen ist nur möglich durch die Präsenz des generellen Wissens in ihm“ [1].

So stehen Erleben, Verstehen und systematisches Wissen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Hierauf, auf dieser Wechselwirkung von Geschichtswissenschaft und systematischen Geisteswissenschaften, auf dem Fortschritt und der Unabschließbarkeit jeder einzelnen systematischen Geisteswissenschaft, beruht denn auch Diltheys Konzeption einer fortschreitenden Geschichtswissenschaft. Dieser Fortgang fordert „immer neue allgemeine Wahrheiten zur Durchdringung dieser Welt des Einmaligen“. Das Verstehen, trotz seines Zirkels und trotz der Zweiheit der ihm entstammenden, historischen und systematischen, Begriffsbildung, begründet den einheitlichen Charakter von Geschichtsschreibung und systematischen Geisteswissenschaften, und das Recht, sie als „Geisteswissenschaften“ zusammenzufassen. „Ihr Umfang reicht so weit wie das Verstehen und das Verstehen hat seinen einheitlichen Gegenstand in der Objektivation des Lebens.“

Wir charakterisieren kurz Diltheys geisteswissenschaftliche Systematik. Wie er als den Grundzug im Lebenszusammenhang die Erfahrung von Impuls und Widerstand heraushob, so sucht er nun auch einen solchen Grundzug in den Wirkungszusammenhängen der Geschichte. Das „Wesen“ der Philosophie, der Kunst usw. möchte er *inhaltlich* bestimmen. Der Wirkungszusammenhang wiederholt so das Problem des Lebenszusammenhangs: Es handelt sich nicht, wie bei Kant, um die Loslösung einer apriorischen Form von einem durch die Individualität (des Gegebenen in der theoretischen Philosophie, des Gefühls der handelnden Person in der Ethik, des künstlerischen Erlebnisses in der Aesthetik) bedingten Inhalt [2], sondern darum, im erworbenen Zusammenhang, der von den konkreten Wirkungszusammenhängen der Geschichte gesättigt ist, für jede seiner Seiten einen *inhaltlichen* Grundzug

[1] Aufbau 72 ff.

[2] Vgl. A. Tumarkin: „Wilhelm Dilthey“ (Archiv XXV, 146).

Digitized by Google

herauszuheben, „ein Allgemeingültiges in partikularer Schale“; so zeigt er etwa, im Gegensatz zu Kant, wie der ästhetische Genuß nicht nur auf einem Gleichgewicht der Erkenntniskräfte beruht, sondern auf einer Steigerung der ganzen Inhaltlichkeit des erworbenen Zusammenhanges. Für jede Seite des Lebenszusammenhanges gibt es eine solche „Vollkommenheit der Beschaffenheit und Leistung“ [1]. Die typisierende Begriffsbildung hebt aus der „Mannigfaltigkeit“ der historischen „Gestalten“ eines Wirkungszusammenhanges ein überall identisches Inhaltliches heraus, als den Typus dieses Zusammenhanges. Dieser verhält sich zu den Einzelerscheinungen der Geschichte nicht, wie die Eine Form zur Mannigfaltigkeit der Inhalte, sondern wie das Ideal charakteristischer Ausprägung zu seinen mehr oder weniger vollkommenen Realisierungen. Denselben Charakter haben alle Begriffe der systematischen Geisteswissenschaften bei Dilthey; seine Konzeption der Dichtung, der Philosophie, des Nationalstaates, der Generation, des Lebensideals usw.

Aber das alles sind nur allgemeine Züge in den dauernden Gebilden der geschichtlichen Welt; bleibt diese Welt des Einmaligen selbst dem Verstehen unzugänglich? „Alles Verstehen“ sagt Dilthey, „bleibt immer nur relativ und kann nie vollendet werden. Individuum est ineffabile“ [2].

Es ist die Paradoxie des Verstehens in den Geisteswissenschaften, daß es unvollendbar ist [3]. Immer neue Einzelerscheinungen möchte es erfassen, immer mehr seinen Horizont erweitern, seine Fähigkeit historischen Sehens steigern, um in die Einzelerscheinung immer tiefer einzudringen. Und diese neuen allgemeinen Wahrheiten, der Einzelerscheinung abgewonnen, kommen doch immer wieder neuen Einzelerscheinungen zugute. So ist der Gegenstand des Verstehens immer Mittel und Selbstzweck zugleich. Die Ausbreitung der Kennt-

[1] Aufbau 122.

[2] Festschrift für Sigwart, S. 201 (G. S. V, 330); und an besonders charakteristischer Stelle als Motto zum Leben Schleiermachers.

[3] Daß die hier folgende Darstellung des Verstehens als einer an die Kantische Idee erinnernden unendlichen Aufgabe nicht in Dilthey hineingetragen ist, wird besonders deutlich aus einem von Misch (G. S. V, 335) veröffentlichten handschriftlichen Zusatz zur Entstehung der Hermeneutik: „Auslegung und historische Darstellung nur zwei Seiten der enthusiastischen Vertiefung. Unendliche Aufgabe“.

Digitized by Google

nisse, die Vertiefung der Einzelerscheinung kommt nie zu einem Ende; denn jedes geschichtliche Ganze ist eine nie ganz übersehbare Mannigfaltigkeit von Kräften, jedes historische Individuum hat einen nie ganz mit Typenbegriffen zu erschöpfenden Gehalt. Weder die extensive noch die intensive Grenze des Verstehens kann je ganz überwunden werden; die extensive nicht, weil das geschichtliche Leben immer neue Werte schafft, und weil wir auch die Vergangenheit nie ganz kennen; die intensive nicht, weil der erworbene Zusammenhang keines Historikers, so reich und differenziert er immer wäre, imstande ist, das absolut Individuelle ganz zu durchdringen.

Aber dies Ziel, diese Aufgabe des Verstehens ist die Idee der Geisteswissenschaften. Man könnte das Verstehen als Ziel der Geisteswissenschaften als Idee im kantischen Sinne auffassen. Wie bei dieser sind die Gegenstände des empirischen Verstehens, der erworbene Zusammenhang des Verstehenden, immer „nur ein Teil" des ganzen möglichen Verstehens, d. h. eines idealen erworbenen Zusammenhanges, der sich die ganze extensiv und intensiv unübersehbare Mannigfaltigkeit des objektivierten Lebens verstehend zueigen gemacht hätte. Das Verstehen ist unvollendbar, also ein „Problem ohne alle Auflösung", und doch ist es die unentbehrliche Bedingung für den Gang der Geisteswissenschaften. Aber die Idee der Geisteswissenschaften ist ihrem Objekte näher als die der Naturwissenschaften. Nur ein Gradabstand unterscheidet die Gegenstände des empirischen Verstehens von der Idee der Geisteswissenschaften; nicht jene unüberbrückbare Kluft, welche die Naturwissenschaften von der Idee der Naturerkenntnis trennt. Denn, wenn das Verständnis der Wirkungszusammenhänge an „vollkommenste", „klassische" Gestalten anschließen kann, oder vollends: wenn Dilthey in dem absolut persönlichen Kern seines Helden, also gerade in dem, was nicht mehr genetisch verständlich gemacht werden kann, noch einen objektiven Gehalt findet, den er dann im Verlauf der Biographie „sehen" läßt, so ist ihm, nach seiner Auffassung, die Idee anschaulich gegeben und damit die intensive Grenze des Verstehens überwunden. Und die extensive Grenze ist in dem Sinne gar nicht vorhanden, als der Lebenszusammenhang des Verstehenden nicht nur die formalen, sondern

Digitized by Google

auch die inhaltlichen Voraussetzungen enthält, sich zum Ganzen des geschichtlichen Lebens zu erweitern. Er fühlt sich „im Besitz grenzenloser Möglichkeiten".

Dann aber tritt zur Grenze des Verstehens die Unmöglichkeit, das Verstandene überall zu adaequatem Ausdruck zu erheben. Wir sind nicht imstande, den individuellen Genius der Welt, den wir doch, ergriffen von der historischen Einzelerscheinung, im Erlebnis h a b e n, je ganz in die Sphäre des Typischen aufzunehmen, ganz in Begriffen zu repräsentieren. „Die Grenze liegt in dem Versuch, das Verständliche begreiflich zu machen." „Wir verstehen immer mehr, als wir wissen"[1]. Diese Grenze der hermeneutischen Begriffsbildung ist die „immanente Antinomie" in den Geisteswissenschaften.

So ist durch den Widerspruch im Verstehen die Zweiseitigkeit der Geisteswissenschaften, die gegenseitige Abhängigkeit des systematischen und des historischen Moments, bedingt. Käme es uns auf eine eingehende Analyse der empirischen Forschungsweise Diltheys an, so müßte diese Zweiseitigkeit den weitern Gang der Darstellung von Diltheys Philosophie bestimmen: Der Aufbau der systematischen Geisteswissenschaften, die Resultate des systematischen Verstehens, wären zunächst darzustellen, und wir müßten uns dann die Anwendung dieser Resultate als Hilfsmittel für das Verständnis der konkreten Wirkungszusammenhänge in Diltheys historischer Methode vergegenwärtigen.

Doch wir beschließen hier unsere Darstellung, um uns auf die Prinzipien von Diltheys Philosophie zu besinnen.

[1] Nachlaß.

Digitized by Google

Nachwort
1926.

Rickert bezeichnet als die Absicht seiner Theorie des Verstehens eine Verständigung mit anders als logisch und formal gerichteten Bestrebungen, die „vom Stoff der Geschichte in seinem inneren Wesen ausgehen“ (Grenzen 414). Gemeint ist natürlich in erster Linie Dilthey, und es erscheint uns klärend sowohl für die Probleme selbst als für die Erkenntnis der Diltheyschen Philosophie, uns auf das Ergebnis dieser Verständigung zu besinnen. Dies sei unser Ausgangspunkt[1].

Hauptsächlich in zwei Punkten offenbarte sich von Anfang an die Differenz dieser beiden Theorien der Geschichte: Rickert behauptete Dilthey gegenüber die Irrealität des verstandenen Sinngehaltes und hob hervor, daß Sinngehalt und psychisches Sein „in so verschiedenen Begriffssphären wie denen des Wirklichen und Unwirklichen liegen“ (z. B. Grenzen 2. Auflage, S. 518), und daß geschichtlicher Sinn stets nur erfaßt werden könne durch ein Drittes hindurch, das weder physisch noch psychisch ist. — Der zweite Punkt betraf die inhaltliche

[1] Für die ergänzende Theorie des Verstehens, welche Rickert seiner logischen Grundlegung der Geschichte eingebaut hat, kommen drei Arbeiten Rickerts in Betracht: die Abhandlung über „die Methode der Philosophie und das Unmittelbare“ (Logos, Bd. 12, S. 235 ff.), worin der logische Ort des Verstehbaren und seiner Bemächtigung im Zusammenhang mit einer allgemeinen Philosophie der Werte bestimmt ist; sodann das Kapitel über „die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen“ in der 3. und 4. Auflage der „Grenzen“ 1921, S. 404 ff., worin Rickert den logischen Ort des Verstehens in der Theorie der Geschichte bestimmt; endlich „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“, 3. Aufl. 1924, S. 68 ff. — Ein erster Ansatz zur Theorie des Verstehens findet sich in der zweiten Auflage der „Grenzen“ 1913, S. 514—523; vgl. dort das Vorwort, S. VII.

Digitized by Google

Fülle des Verstehbaren. Der auf die allgemeinen Kulturwerte als Bezugssystem gebaute Begriff des historischen Begreifens schien dem auf die „Inhaltlichkeit" der geistigen Welt gerichteten Dilthey zu formal, zu eng und inhaltsarm, und so hat er bis zuletzt am „Verstehen" als dem Prinzip der Auffassung in den Geisteswissenschaften festgehalten und, wo er verglich, lieber auf Hegels Begriff des objektiven Geistes hingewiesen als auf den Begriff der Kultur.

Was den ersten Punkt — die Irrealität der Sinngebilde — betrifft, so hat Rickert überzeugend nachgewiesen, daß das geschichtliche Verstehen als objektive Erkenntnis nur begründet werden kann, wenn und soweit das verstandene Sinngebilde der Sphäre des Wertartigen angehört. Sinngebilde sind stets durch Werte konstituiert.

Ansätze zur begrifflichen Herausarbeitung eines von dem bloß Psychischen zu unterscheidenden Geistigen finden sich in Diltheys letzter großer Abhandlung über den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (1910). Da heißt es etwa, das Verstehen des Geistes des römischen Rechts sei „nicht psychologische Erkenntnis". Es sei „der Rückgang auf ein geistiges Gebilde von einer ihm eigenen Struktur und Gesetzmäßigkeit". Oder, was in dem Werk des Dichters ausgedrückt ist, „sind nicht die inneren Vorgänge in dem Dichter, sondern ein in diesen geschaffener, aber von ihnen ablösbarer Zusammenhang" (Aufbau S. 10 f.). Die Konsequenzen für die Theorie des Verstehens aber hat Dilthey nicht gezogen. Wird doch ein paar Zeilen später als Quelle des Verstehens jener ablösbaren geistigen Gebilde wiederum das „erlebte Leben" genannt (Aufbau S. 12). Es kam Dilthey offenbar darauf an, hervorzuheben, daß sein Gegenstand das Sinnvolle, „Geistige" sei, woran allerdings bei diesem Historiker des Geistes, dessen Seele wie die weniger in der Sphäre der Religion, Dichtung und Philosophie „lebte", niemand zweifeln wird. In der Konsequenz seiner Theorie aber liegt es, daß der Unterschied von Seelischem und Geistigem ein dem Seelenleben selbst immanenter, empirisch vorgefundener bleibt.

Konsequenter fortgebildet wurden solche Ansätze durch Schüler Diltheys. So hat sich Spranger dem Rickertschen Begriff des irrealen Sinnes angenähert, indem er als „ideellen

Digitized by Google

Ort" des Sinnverstehens den „Geist" bezeichnet, im Gegensatz zu dem was „herkömmlich das Seelische genannt wird". (Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie", in der „Festschrift Joh. Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht", 1918, S. 395.) Die Sphäre der „ideellen Objektivität" ist hier klar herausgearbeitet und tritt als dritte Komponente der Kultur neben die Sphären des Physischen und des Psychischen (a. a. O. S. 375). Allerdings ist das „Ideelle", durch das hindurch wir das Psychische verstehen, nicht „rein" und zeitlos, sondern hat „einen historisch und geographisch wandelbaren Inhalt" (a. a. O. S. 369).

Die Normen der Vernunft als völlig überzeitliches Bezugssystem macht sodann Anna Tumarkin zur Bedingung des objektiven Verstehens. Ebenfalls von Dilthey herkommend, übt die Verfasserin Kritik an Diltheys auf das Erleben gegründetes Verstehen (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie, 1923).

Was das Zweite anbetrifft — die Konkretheit, den individuellen Reichtum der verstehbaren Sinngebilde — so scheint mir hier Rickerts Theorie des Verstehens zu einer Verständigung führen zu können. Zwar hat Rickert an den Grundlagen seiner Theorie der Geschichte nichts geändert; aber durch die „Ergänzung", welche seine Theorie des Verstehens hineinbringt, bietet sich eine Antwort auf die Frage: wie ist individualisierendes Verstehen möglich?

Rickert zeigt in der erwähnten Logosabhandlung, daß das Material der sinnlichen Wahrnehmung nicht das einzige „gegebene" Material ist. Außer dem Material der sinnlichen Wahrnehmung gibt es unsinnliches Material, eine unsinnliche Hyle. Beide Arten von Material sind gleich ursprünglich gegeben, zwar nicht absolut unmittelbar, aber vermittelt lediglich durch das Formminimum der Identität.

Zum Wesen dieser unsinnlichen Hyle gehört es, daß sie etwas bedeutet, gleichviel ob ich die Bedeutung richtig verstehe oder nicht. Neben das „Gewühl" des sinnlichen Urmaterials tritt, gleich ursprünglich, das Bedeutungsgewühl des unsinnlichen Urmaterials.

Die Anwendung des Begriffs des unsinnlichen Urmaterials auf die Logik der Geschichtswissenschaft lag Rickert in der

Digitized by Google

Logosabhandlung fern, da es ihm lediglich darauf ankam, das zu bekämpfen, was er „hyletischen Sensualismus“ nennt. Eines aber ergibt sich, im Zusammenhang mit der in den „Grenzen“ entwickelten Theorie des geschichtlichen Verstehens, sicher: der Inhalt der irrealen Sinngebilde, durch die hindurch wir historische Sinngebilde verstehen, stammt aus dem unsinnlichen Urmaterial.

Wir können damit, wie schon in der Vorrede berührt ist, theoretisch einsehen, inwiefern das Verstehen des Individuellen grundsätzlich möglich ist. Würde der individuelle Inhalt der irrealen Sinngebilde aus dem sinnlichen Urmaterial stammen, dann wäre er nicht verstehbar. Dann wäre verstehbar lediglich der Inhalt der allgemeinen Kulturwerte, auf die der individuelle Inhalt bezogen ist. Der individuelle Inhalt aber wäre, weil sinnlich, gerade das Nicht-Verstehbare. Das Individuelle an den Sinngebilden wäre nicht ihr Sinn, sondern bloß der Träger ihres Sinnes, und dieser Träger wäre Träger nicht individuellen, sondern allgemeinen Sinns. Dieser sinnliche individuelle Träger wäre wohl beschreibbar in seiner Besonderheit mit Rücksicht auf seine Beziehung zu allgemeinen Kulturwerten. Aber er wäre nicht als individueller verstehbar.

Das Neue an dieser Theorie ist die Einsicht, daß die Sphäre des unsinnlichen Verstehbaren nicht weniger individuell ist wie die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren, und damit bekommen wir nun auch beim Verstehen, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung, materialen Boden unter die Füße.

Freilich verstehen wir dasjenige, was an einem individuellen Sinngebilde historisch wesentlich ist, durch die allgemeinen Kulturwerte hindurch; aber der verstandene Inhalt des Sinngebildes in seiner Besonderheit stammt nicht aus den allgemeinen Kulturwerten, sondern aus dem Nährboden der unsinnlichen Hyle. Und die von Rickert selbst hervorgehobene „Gefahr einer einseitig logizistischen oder intellektualistischen Deutung des Sinnverständnisses“ (Grenzen 444) wird beseitigt dadurch, daß auch die allgemeinen Kulturwerte nur zum Teil theoretische Werte und also der durch sie hindurch verstandene Sinn nur zum Teil theoretischer Sinn ist. Wir verstehen den theoretischen Sinn eines Satzes, aber ebenso den ästhetischen Sinn eines Kunstwerkes, den ethischen Sinn einer Handlung oder den religiösen Sinn des gläubigen Verhaltens.

Digitized by Google

Rickerts Begriff der theoretischen Erkenntnis des Atheoretischen wird hier für die Theorie des geschichtlichen Verstehens wichtig.

Hinsichtlich des konkreten Gehaltes der geschichtlichen Sinngebilde scheint mir insofern eine Verständigung erzielt, als nun niemand Rickerts Theorie der Geschichte vorwerfen könnte, es fehle ihr der Begriff des konkreten Sinnes. Man kann sogar sagen: den scharfen Begriff für den Stoff der konkreten Sinngebilde, die in ihrer Individualität zu verstehen es dem Historiker Dilthey ankam, hat gerade Rickert gefunden. Es ist der Begriff des unsinnlichen, aber individuellen Urstoffes. Das war der Punkt, der auch den späten Dilthey von Rickert am meisten trennte, daß er in dem Begriff der „Kultur" den Begriff des spezifischen Materials nicht fand, auf dessen Rechnung der konkrete Gehalt der Sinngebilde zu setzen ist.

Es liegt uns fern, auch nur sachlich (geschweige begrifflich) Rickerts Begriff der Kultur mit Diltheys Begriff des Geistes zu identifizieren. Nicht einmal dies darf man sagen, Rickerts materialer Begriff der Kultur stimme mit Diltheys Begriff des Geistes überein. Nur soviel sei gesagt, um den Bezirk der Uebereinstimmung zu präzisieren: der Dilthey wesentlichste Teil von Rickerts materialem Begriff der Kultur — der Gehalt der geschichtlichen Sinngebilde — steht hinsichtlich seiner Konkretheit und seines individuellen Charakters in keinem sachlichen Gegensatz zu dem, was Dilthey unter konkretem Sinn, konkreter Bedeutsamkeit verstand.

Dagegen besteht ein entschiedener, unüberbrückbarer Gegensatz hinsichtlich des Begriffs der Bemächtigungsweise, hinsichtlich des Begriffs „Verstehen". Auch das tritt auf Grund der neuen Arbeiten Rickerts mit voller Deutlichkeit hervor.

Rickerts Theorie des geschichtlichen Verstehens ist folgende: Nur das eigene Seelenleben „erleben" wir unmittelbar. Fremdes Seelenleben „erleben" wir nicht. Wenn dem Historiker dennoch ein Zugang zu fremdem Seelenleben möglich sein soll, so ist das nur denkbar auf dem Umweg über ein Drittes, das selber nicht psychisch ist. Dies Dritte sind die irrealen Sinngebilde. Sie gehören trotz ihrer inhaltlichen Erfülltheit

Digitized by Google

der Sphäre der irrealen Werte an, und eben dieser Umstand macht das Verstehen möglich. Verstehen kann ich zunächst nur Irreales. Wenn der Historiker das fremde Seelenleben so lebhaft darstellt, daß es für den Leser „nacherlebbar" wird, so geschieht das vermöge eines „Aufbauens" des fremden Seelenlebens auf Grund des eigenen. Er fragt: wie muß es in einer Seele ausgesehen haben, in welcher dieser bestimmte irreale Sinn lebendig wurde? Das Entscheidende ist, daß Nacherleben und Nacherlebbarmachen das Verstehen des irrealen Sinnes voraussetzt, daß das Verstehen dem Nacherleben „logisch", wenn auch nicht notwendig zeitlich, vorhergeht.

Der Begriff des Sinnes aber setzt den des Wertes voraus. Ein individuelles Sinngebilde kann nur mit Rücksicht auf einen Wert „gedeutet" werden. Stets konstituiert ein Wert das Sinngebilde. Konstitutiv für diejenigen Sinngebilde, die an dem Material der Geschichte haften, sind die empirisch-allgemeinen Kulturwerte. Dieselben Kulturwerte, welche die Auswahl des Wesentlichen am historischen Stoff bestimmen, bedingen das Verstehen der konkreten Sinngebilde, deren Träger das Material der Geschichte ist.

Um die Motive von Diltheys so völlig abweichender Theorie des Verstehens uns zu vergegenwärtigen, erinnern wir uns noch einmal der Eigenart seiner Forschungsweise. Es wird sich dabei ergeben, daß die logische Anfechtbarkeit seiner Theorie nicht ausschließlich aus den Grenzen seines begrifflichen Scharfsinns herzuleiten ist. Diltheys Forschungsweise beruht auf dem Zusammenwirken von systematischer Geisteswissenschaft und Geschichtsschreibung, den beiden Seiten seiner „enthusiastischen Vertiefung" (vgl. oben S. 53).

Als das Ziel des ersten Elements der Forschung, der systematischen Geisteswissenschaften, kann bezeichnet werden die Ergründung des Wesens der Kulturwerte. Dilthey gehörte nicht zu jenen Historikern, welche die empirisch-allgemeinen Kulturwerte als leitende Prinzipien der Darstellung einfach hinnehmen. Der spezifische Gehalt der Kulturwerte sollte nicht vorausgesetzt, sondern gesucht werden. Bei dieser Nachforschung aber sollte sich nichts, als ungeprüfte Voraussetzung, zwischen sein Auge und die Sache schieben. „Durch die bisher gebrauchten Kategorien für die Auffassung der geschicht-

Digitized by Google

lichen Erscheinungen hindurchbrechen und ins Freie, Offene gelangen, wo man mit wirklichen Seelen zu tun hat", so notierte er sich früh sein Ziel (G. S. V, S. LXXXVIII).

Das ist also das Eine, was Diltheys geisteswissenschaftliche Forschungen bezweckten: er suchte das Wesen der allgemeinen Kulturwerte, etwa der Religion, der Philosophie, der Kunst.

Zugleich hatte Dilthey ein zweites Ziel: er wollte — wie wir nach dem Vorigen mit einem Ausdruck Rickerts sagen dürfen — die konkreten Sinngebilde, die am Material der Geschichte haften, verstehen; etwa das Römertum, die Aufklärung, den deutschen Idealismus.

Von diesen beiden Zielen aus läßt sich Diltheys Front gegen eine auf die Philosophie der Werte gegründete Theorie des Verstehens begreifen.

Er wollte das geschichtliche Leben nicht aus einem Prinzip heraus verstehen, welches diesem Leben transzendent wäre. Deshalb lehnte er den Begriff des irrealen, unwirklichen Wertes ab.

Aber das ist vielleicht nicht der einzige Grund. Nicht verschwiegen sei die Vermutung, Diltheys Ablehnung von Rickerts Begriff der „leitenden Prinzipien" der geschichtlichen Darstellung beruhe zum Teil auch auf dem Mißverständnis, als ob der allgemeine Kulturwert, der die Auswahl des Wesentlichen bestimmt, nach Rickert seinem spezifischen Gehalt nach übergeschichtlich und absolut wäre. Dilthey pflegt seine Ablehnung der transzendentalphilosophischen Theorie der Geschichte zu verbinden mit der Bemerkung, er leugne jedes Wissen von einem absoluten Wert und einer schlechthin gültigen Norm (z. B. Aufbau 14). Demgegenüber ist hervorzuheben, daß nach Rickert alle Werte irreal und (nach seiner Theorie des Verstehens) alle Werte verstehbar sind — aber nicht alle Werte absolut gelten. Die Werte z. B., welche die Auswahl des historisch Wesentlichen leiten und das Verstehen der konkreten Sinngebilde bedingen, welche am Material der Geschichte haften, gelten nur empirisch-allgemein. Das heißt, es sind diejenigen Werte, die von einer sozialen Gemeinschaft von Menschen faktisch gewertet werden. Verglichen mit dem Werte, welcher eine subjektive Laune konstituiert und unter Umständen nur für dieses eine Subjekt gilt (obwohl nicht nur von diesem einen Subjekt verstehbar ist), gelten die die historische Darstellung leitenden Kulturwerte allgemein.

Digitized by Google

Aber die Allgemeinheit ihrer Geltung ist eine empirische, nicht eine absolute. Sie besagt nur, daß für die sozialen Gemeinschaften, von denen in der geschichtlichen Darstellung die Rede ist, die die Darstellung leitenden Werte faktisch gegolten haben. Rickert trennt genau die empirische Geschichtswissenschaft von einer Philosophie der Geschichte, welche die Ereignisse nicht nur auf empirisch-allgemeine Werte bezieht, sondern die Ereignisse kritisch, absolut bewertet; welche nicht nur den von den Menschen der betreffenden Epoche gemeinten Sinn versteht, sondern den absoluten Sinn dieser Epoche versteht. Das geschichtliche Verstehen setzt bloß die empirisch-allgemeinen Kulturwerte voraus. Das geschichtsphilosophische Verstehen in dem angegebenen Sinne dagegen setzt Werte von absolut allgemeiner und übergeschichtlicher Geltung voraus (Rickerts „Probleme der Geschichtsphilosophie", S. 109 ff.).

Auch das zweite Element von Diltheys Forschung, die geschichtliche Darstellung konkreter Sinngebilde, kollidiert zunächst nicht mit dem Begriff des absoluten Wertes. Die empirische Geschichtswissenschaft hat ja gerade nach Rickert nur empirisch-allgemeine, nicht aber absolute Werte zu ihrer Voraussetzung. Nicht mit Hilfe absoluter, sondern mit Hilfe empirisch-allgemeiner Werte nimmt die Geschichtswissenschaft ihren Stoff „objektiv" in Begriffe auf (Rickert a. a. O. S. 74).

Die Möglichkeit des erwähnten Mißverständnisses der Lehre Rickerts gilt natürlich auch für diese Seite der Forschung Diltheys. Aber hier kommt außerdem etwas Neues hinzu: die Ablehnung der geschichtsphilosophischen Konstruktion überhaupt vom „historischen Standpunkt" aus. Konstruktion bedeutete Dilthey Vergewaltigung. Eine absolute Sinnesdeutung der Geschichte vermöge eines übergeschichtlichen Wertmaßstabes lehnte er ab. Er wollte sich das geschichtliche Verstehen nicht durch das geschichtsphilosophische überbauen lassen. Das geschichtliche Verstehen ist das letzte. Es gibt nicht „darüber" das übergeschichtliche Verstehen. Das war der Hauptsatz seiner „historischen Weltanschauung".

Diltheys Theorie des Verstehens mit ihrem Haltmachen beim Erlebnis sollte den aus dem vollen geschichtlichen Leben schöpfenden und verstehenden Historiker vor dem konstruktiven Geschichtsphilosophen schützen, welcher seiner Deutung

Digitized by Google

nicht das unverstümmelte geschichtliche Leben, sondern „die abstrakten Elemente eines Lebendigen“ zugrunde legt.

Diltheys Philosophie zeigt mancherlei Wandlungen und Schwankungen, aber in diesem Punkte ist sie konstant. Schon der junge Dilthey wandte sich gegen den transzendenten „Zweckbegriff des Geistes“ seines Lehrers Trendelenburg (nach einer von Georg Misch mitgeteilten Aeußerung, G. S. V, S. LXXXII). Wenn Dilthey selbst den Begriff der „immanenten Zweckmäßigkeit“ in seiner Psychologie verwandte, so legte er den Akzent auf die Immanenz (vgl. S. 36 ff. dieser Arbeit). Und noch im „Aufbau“ bekannte er sich zu jener Auffassung, welche „jedes transzendentale .. Prinzip für das Verständnis der geistigen Welt verwirft.“ Sie „verneint den Wert der transzendentalen Methode. Sie leugnet jedes Wissen von einem unbedingten Wert, einer schlechthin gültigen Norm .. oder einem im Absoluten gegründeten Vernunftzusammenhang“ (Aufbau S. 14). Trotz der neuen hohen Bewertung Hegels, trotz der Einwirkung von Husserl hat sich Diltheys Ablehnung alles Uebergeschichtlichen in der Spätzeit noch verstärkt. Die noch ausstehende Veröffentlichung des achten Bandes von Diltheys gesammelten Schriften wird über die volle Ausbildung des „historischen Standpunktes“ in Diltheys letzten Jahren erst volles Licht verbreiten.

Diltheys Gegensatz zur transzendentalen Methode äußert sich auch in seiner Theorie des Verstehens. Niemals hätte er den kritischen Begriff des Verstehens akzeptiert.

Die grundsätzliche Möglichkeit, fremdes Seelenleben zur Gegebenheit zu bringen, folgt für Dilthey einfach aus dem Begriff „Erleben“, wie er in der Abhandlung über die Realität der Außenwelt und in hieher gehörigen Nachlaßstellen verwendet ist. Wir brauchen uns nur der Ausführungen über Diltheys Erkenntnistheorie zu erinnern: die Außenwelt ist uns nicht als Vorstellung real, sondern als wirkende Kraft. Selbst und Welt sind stets zugleich da. In dem „Akte der Berührung“ von Selbst und Welt werde ich beider gewiß [1]. „Was in dem Ausdruck Erlebnis von uns bezeichnet wird: Druck und Gegendruck ist es, Position den Dingen gegenüber, die selber Position sind, Lebensmacht in uns und um uns.“ Das Ich bedarf nicht einmal eines „Fensters“, um die Welt zu er-

[1] Ich hebe einige Wörter durch den Druck hervor.

Digitized by Google

reichen, denn das Ich ist nicht ein „Zuschauer, der vor der Bühne der Welt sitzt, sondern Handlung und Gegenhandlung selber“ (Nachlaß; vgl. S. 17 dieser Arbeit).

Freilich ist mir das Erlebnis-Andere gegeben nur durch ein „sinnliches Zeichen“ hindurch; es ist mir gegeben durch die Vermittlung der Körperwelt. Aber das körperliche Etwas, durch das hindurch das fremde Seelenleben gegeben ist, hat nicht die Stellung einer vermittelnden Form der Erkenntnis. Das „sinnlich gegebene Zeichen“ ist in anderem Sinne Mittel, als etwa die transzendentale Form, welche den Inhalt vermittelt, Mittel ist. Das sinnlich gegebene Zeichen konstituiert und belichtet nicht den Gegenstand, wie die transzendentale Form ihn, als Moment der Gegenständlichkeit am Gegenstande, konstituiert und hell macht. Das sinnlich gegebene Zeichen ist lediglich das, woran das fremde Seelenleben haftet, wie nach Rickert der unsinnliche Stoff an dem sinnlichen. Aber es geht nicht ein Licht von dem sinnlichen Zeichen als solchem aus. Als solches ist es dunkel. Falls das Erlebnis-Andere hell wäre, sein Licht empfinge es nicht aus dem körperlichen Zeichen.

Aber zunächst ist das Erlebnis-Andere, das fremde Seelenleben, ja nur „gegeben“. Und entscheidend für seine Gegebenheit ist nicht das körperliche Zeichen, sondern jener „Akt der Berührung“, der das vermittelnde Zeichen wie eine tote Hülle zurückläßt. So viel haben wir bisher erkannt. Ein „Lebensverhältnis“ (Aufbau 47) zwischen dem eigenen und dem fremden Seelenleben ist durch das körperliche Zeichen vermittelt worden.

In diesem Lebensverhältnis ist das fremde Seelenleben nicht gegenständlich gegeben, wie eine Vorstellung, sondern dynamisch. Dies ist also die Art der Gegebenheit von fremdem Seelenleben: es tritt in mein Bewußtsein als dynamische Determination meines eigenen Seelenlebens. Das fremde Seelenleben ist mir „gegeben“ heißt: das fremde Seelenleben wird mein eigenes. Ich mache es mir „zueigen“. Ich werde ihm gleich. Dilthey ist natürlich weit davon entfernt, zu behaupten, daß derselbe zeitlich ablaufende, reale psychische Akt sich in zwei Menschen vollziehen könne. Nur die Wiederholbarkeit realen fremden Seelenlebens im eigenen Seelenleben, die Wiederhol-

Digitized by Google

barkeit der von ihrem Sinngehalt unabtrennbaren fremden Erlebnisse im eigenen Lebenszusammenhang behauptet er[1].

Das Lebensverhältnis zwischen Eigen und Fremd ist für Dilthey die große Tatsache, hinter welche die Analyse nicht zurückgehen kann. Daß diese Tatsache „möglich" sei, beweist sie durch sich selbst. Die „objektive Geltung" der Annahme, daß es wirklich das fremde Seelenleben sei, welches mir gegeben ist, „ist mir durch den beständigen Austausch mit dem Erleben . . anderer selbst garantiert" (Aufbau 47). Das Lebensverhältnis selbst, nicht ein rationales Erkenntnisprinzip, beweist die Möglichkeit, daß mir fremdes Seelenleben gegeben sei.

Es handelte sich bisher lediglich um die Art der Gegebenheit von fremdem realem Seelenleben, noch nicht um die Bemächtigung des Gegebenen, noch nicht um das Verstehen.

Stellen wir die zweite Frage. Wie wird das so gegebene fremde reale Seelenleben nach Dilthey verstehbar? Was ist das Wesen des Verstehens?

In einem stimmt Dilthey mit Rickert überein: es ist stets Bedeutung, Sinn, was wir verstehen. Dilthey spricht von Verstehen dann, wenn wir in dem körperlich gegebenen Zeichen — das zum „Ausdruck" wird — Bedeutung und Sinn erfassen.

Die Frage ist nur: welcher Sphäre gehören Bedeutung und Sinn an? Aus welcher Sphäre kommt Licht in das sinnlich gegebene Zeichen, so daß es zu leuchten beginnt? Diese Frage muß entschieden sein, damit wir wissen, was für Dilthey „Verstehen" sei.

---

[1] Edith Stein („Zum Problem der Einfühlung", Freiburger Diss. 1917, S. 10), welche diese Dinge vom phänomenologischen Standpunkt aus behandelt, hebt hervor, daß der fremde Erlebnisgehalt im eigenen Seelenleben von dem Bewußtsein seiner „Nicht-Originarität" begleitet sei. (Indem ich z. B. die Freude des andern erlebe, fühle ich keine originäre Freude.) Dilthey hat diesem Umstand eine prinzipielle Bedeutung nicht beigemessen; wohl deshalb nicht, weil das, was der echte Historiker an fremdem Seelenleben in sich erneuert, lebendiger zu sein pflegt, als die „originären" Erlebnisse seines Alltags. So spricht Dilthey (Nachlaß) von der „Seligkeit über das was von draußen dem Selbst sich zu eigen gegeben hat", und meint gewiß die „historische" Außenwelt.

In einer Dilthey verwandten Weise, aber mehr explizit und schärfer, hat in neuester Zeit Paul Häberlin („Der Gegenstand der Psychologie", 1920) den Begriff der Gleichwerdung („Identifikation") zur Grundlage einer Theorie des Verstehens gemacht.

Digitized by Google

Diltheys Antwort lautet: „Das Erlebnis ist nicht stumm und dunkel" (G. S. V, LXXXVII). Was heißt hier Erlebnis?

Das Erlebnis war es vorhin, vermöge dessen uns, durch das körperliche Zeichen hindurch, fremdes Seelenleben gegeben war. Nehmen wir einmal die „Gleichwerdung" des eigenen mit dem fremden Seelenleben an, so können wir sagen: das Erlebnis ist nichts anderes als die Wiederholung des fremden psychischen Aktes. Allein, selbst jene Gleichwerdung vorausgesetzt, ist doch bisher der wiederholte fremde psychische Akt nur „gegeben", aber noch nicht verstanden. Wie kommt es zu dem Plus des „nicht stumm und dunkel" über das bloße Gegebensein hinaus?

Hier sagt die Transzendentalphilosophie: das nichtverstandene Gegebene kann nur verstanden werden vermöge einer besonderen Form der Erkenntnis, die zwar in besonderen psychischen Akten des Verstehens erfaßt wird, die aber nicht selber psychisch ist, sondern der Sphäre der irrealen Werte angehört.

Dilthey dagegen geht zur Bestimmung des Begriffes der „Bedeutung" und des „Sinnes" und damit zur Bestimmung des Begriffs „Verstehen" über die Sphäre der Erlebnisse im Prinzip nicht hinaus. Und da er selbst die Sphäre der Erlebnisse als die des „Psychischen" bezeichnet (Aufbau 4), so liegt der Vorwurf nahe, Dilthey verwechsle die psychischen Akte des Verstehens mit dem verstandenen Sinn.

Ganz so einfach liegt es nicht. Dilthey behauptet nämlich, daß sich in der Sphäre der Bedeutung und des Sinnes der Akt der Auffassung zu dem aufgefaßten Gegenstand anders verhalte als in der Sphäre der äußeren Wahrnehmung. Er behauptet, in der Sphäre des Geistigen bestehe eine intimere Beziehung zwischen dem Akt der Auffassung und dem Gegenstand als in der Sphäre der äußeren Wahrnehmung. Daraus erklärt es sich, daß Dilthey, um das Wesen der Bemächtigungsweise, der Erkenntnis des Gegenstandes zu bestimmen, im Grunde nur den Gegenstand näher bestimmt. Er verfährt so deshalb, weil er der Ansicht ist, es liege im Wesen des Gegenstandes, daß er sich selbst ausdrückt. Das Seelenleben des Dichters z. B. drückt in der Dichtung sich selbst aus. Was aber sich auszudrücken vermag, hat ein Bewußtsein von sich selbst. Und indem nun dieser Gegenstand — das durch

Digitized by Google

das fremde erweiterte eigene Seelenleben — mir gegeben ist, komme mir, so ist Diltheys Meinung, das Sich-Selbst-Erfassen des Gegenstandes gleichfalls zur Gegebenheit. Von dem mir gegebenen fremden Seelenleben gilt — auf Grund alles vorhin Ausgeführten — dasselbe wie von dem eigenen Seelenleben, von dem Dilthey sagt (Aufbau 69): „Das Bewußtsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein und w a s in ihm für mich da ist, sind eins . .“ „Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist.“

Indem sich nun das fremde Seelenleben im eigenen wiederholt und erneuert, erneuert sich auch sein Sich-Selbst-Erfassen [1].

Der Akt des Verstehens des Historikers z. B. ist nur die Wiederholung des Aktes des Sich-Selbst-Verstehens der historischen Person. Das sinnlich gegebene Zeichen wird zum Ausdruck, den die fremde Seele sich selbst gegeben und in dem sie sich selbst erfaßt hat. Die Erneuerung des Vorgangs aber, in welchem Seelenleben seiner selbst im Ausdruck inne wird, nennt Dilthey Verstehen. Treffend bezeichnet Georg Misch (G. S. V, S. XCII) als Diltheys Intention, „die Gegenstände, die ein Wissen von sich selbst enthalten, im Verstehen zurück zum Sprechen zu bringen“.

Eine unerwogene Verwechslung von Noesis und Noema liegt also nicht vor. Wohl aber bleibt diesem sich-selbst-erfassenden Erlebnis gegenüber der Einwand zurecht bestehen, daß das Erlebnis weder als Noesis noch als Noema betrachtet ein objektives Erkenntnisprinzip enthält. Die Quelle der Erkenntnis des Gegebenen soll das Gegebene selbst sein. Betrachten wir aber das Gegebene näher, so gibt es kein Prinzip objektiver Erkenntnis aus sich her.

[1] Es wiederholt sich gegenüber dem fremden Seelenleben alles das, was Dilthey als Eigenart des „Innewerdens“ überhaupt bezeichnet: das Erfassen des Ganzen an dem Einzelnen, und das Erfassen des Einzelnen aus dem Ganzen (vgl. S. 31 ff. dieser Arbeit). Auch das fremde Seelenleben ist nur als „Strukturzusammenhang“ verstehbar. Hier, wo es sich lediglich um das P r i n z i p der Wiederholbarkeit der Selbsterfassung fremden Seelenlebens im eigenen Seelenleben überhaupt handelt, ist es unnötig, das früher über den „Zirkel“ alles Verstehens gesagte noch einmal auszuführen.

Digitized by Google

Dilthey betont zwar, das Verstehen sei „nicht psychologische Erkenntnis“ (Aufbau 9), und es ist überflüssig zu versichern, daß seine sachliche Intention auf das Objektiv-Geistige, nicht auf das Nur-Psychische, gerichtet gewesen sei[1]. Aber den Begriff des objektiven Geistes suchen wir bei ihm vergeblich. Fragen wir, was „Sinn“ sei, so werden wir aus dem körperlich gegebenen Zeichen ins Erlebnis verwiesen, das nicht stumm und dunkel sei. Suchen wir aber das Erlebnis näher zu fassen, so werden wir wieder in den Ausdruck verwiesen, in dem es objektiviert sei. Schließlich aber weist uns die Objektivation noch einmal zurück ins Erlebnis, welches den ursprünglichen Sinn der Objektivation enthalte: „Das Schaffende, Wertvolle, Handelnde, Sich-Ausdrückende, Sich-Objektivierende.“ Diese Bedeutung hat „Erlebnis“ in dem Titel „das Erlebnis und die Dichtung“. Das, worin das Erlebnis sich weiß, ist der Ausdruck. Aber der Ausdruck weist uns zurück in das sich-ausdrückende Erlebnis.

So führt Diltheys Verstehen nirgends prinzipiell in eine Sphäre des Objektiv-Geistigen hinaus; weder durch den Ausdruck noch durch das Erlebnis. „Objektiviert“ heißt bei Dilthey im Grunde bloß: von innen nach außen gesetzt, und außen fester, standhaltender, besser faßbar als innen. Was im Ausdruck verstanden wird, ist das Erlebnis, das sich objektiviert und in seiner Objektivation sich selbst erfaßt. Weder der Ausdruck noch das Verstehen gehen über das Erlebnis grundsätzlich hinaus. Die Gebietskategorie der geistigen Welt ist das Erlebnis. In der Trias von „Erleben, Ausdruck und Verstehen“ ist das beherrschende Glied das Erleben. Diese Trias ist nichts anderes als die Dialektik des Erlebnisses selbst.

[1] Josef König („Der Begriff der Intuition“ 1926, S. 90 ff.) hat sogar den sehr interessanten Versuch gemacht, das, was Dilthey „Erleben“ nannte, als absolutes Wissen der Teile durch das sich-selbst-wissende Ganze spekulativ zu denken. Eine Interpretation Diltheys hat König nicht geben wollen. Das sagt er ausdrücklich. In der Tat scheint mir sein Begriff des absoluten Erlebens (wie ich S. 23 ff. näher ausgeführt habe) als Interpretationsmittel Diltheys deshalb nicht geeignet, weil für Dilthey Erleben und Verstehen Erkenntnisprinzipien empirischer Forschung sind. Seiner Absicht nach hat Dilthey als Erlebend-Verstehender den Boden der empirischen Forschung niemals verlassen. Auch seine „Wesensbegriffe“ wollen Begriffe der empirischen Wissenschaft sein.

Digitized by Google

Eine naive Verwechslung von Wirklichem und Unwirklichem aber ist es nicht, was Dilthey zu seiner Behauptung der geschichtlichen Realität und Nur-Immanenz von Bedeutung, Sinn und Wert führte, sondern eine bewußte Ablehnung des Begriffs des unwirklichen und absoluten Wertes. Ebensowenig ist es eine naive Begründung der Objektivität des Verstehens auf das bloß subjektive Erleben, wenn Diltheys Theorie des Verstehens von dem Grundverhältnis seiner Erkenntnistheorie — der Lebensbeziehung von „eigen" und „fremd" — ausgeht. Er sah in seiner Weise das Problem, das auf dieser Grundlage, auf die er nicht verzichten wollte, sich erhob: das Problem der Objektivität.

Die Berichtigung des subjektiven Gehaltes des eigenen Lebenszusammenhanges wird möglich durch die Versenkung in die Objektivationen des geschichtlichen Lebens. Der gesamte „Geist", der sich im bisherigen Ablauf des geschichtlichen Lebens objektiviert hat, soll aufgenommen werden in den Lebenszusammenhang des Historikers. Sein Seelenleben wird zur Stätte der geschichtlichen Mächte; der individuelle Gehalt des Lebenszusammenhanges wird zum universalen Gehalt des geschichtlichen Lebens erweitert. Schon in den „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" hat es Dilthey ausgesprochen: „Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübelei über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte" (V, 180). So ist Dilthey, trotz der logischen Anfechtbarkeit seiner Grundbegriffe, zum Mitanreger jener Psychologie geworden, deren methodisches Postulat es ist, den überindividuellen Gehalt des Seelenlebens in den Objektivationen des geschichtlichen Lebens aufzusuchen (Natorp: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, S. 291, bezeichnet Dilthey in dieser Hinsicht als seinen Vorläufer). Das Resultat dieser Erweiterung des historischen Horizontes sind die systematischen Geisteswissenschaften. Während für Rickert die Brücke vom Ich zum Du der objektive Wert ist, sucht Dilthey durch die Wesensbegriffe „Brücken" über das Meer des Lebens zu bauen.

So führt die geisteswissenschaftliche Arbeit auf zweifache Weise über die Subjektivität hinaus: durch die Erweiterung

Digitized by Google

des Horizontes und durch die allgemeinen Wesensbegriffe[1].

Aber diese Läuterung des Verstehenden kann durch den kritischen Verstand nicht als Begründung der Objektivität angesehen werden. Die „Weisheit" des erworbenen Zusammenhanges, die Dilthey selbst weit über die transzendentale Form setzt, kann doch nicht ihrerseits durch die transzendentale Form als „Objektivität" legitimiert werden. Richter über subjektive oder objektive Geltung ist das sich wissende Erlebnis selbst. Gewisse Erlebnisse haben „einen Charakter von Allgemeingültigkeit" (G. S. V, LXXX), andere nicht. Und in solchen Erlebnissen, welche einen Charakter von Allgemeingültigkeit tragen, sind dann die Akte des Verstehens, welche die Subjektivität des Aspekts korrigieren, gegründet. Ein Erlebnis korrigiert hier das andere. Auch das Allgemeine, durch das hindurch das Individuelle verstanden werden soll, ist nicht rein theoretische Erkenntnis, sondern „Erlebnisausdruck". Die Wesensbegriffe wollen ja Diltheys eigener Aeußerung nach nicht schneidende Begriffe, sondern Erlebnisausdruck sein. Und so ist das Subjekt des Verstehens von Seelisch-Geistigem doch immer wieder das „erlebende" Subjekt, von dem wir bei der Darstellung von Diltheys Philosophie ausgingen. Das tritt im „Aufbau" aufs deutlichste hervor. Kurz nachdem Dilthey die geistigen Zusammenhänge als „ablösbar" von den psychischen Akten, in denen sie geschaffen werden, gekennzeichnet hat, folgt die Stelle (Aufbau 12): Wir verstehen uns selber (in unsern Aeußerungen) und andere nur, indem wir „unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Erlebens." „Das Psychische" wird „zum logischen Subjekt von Urteilen und theoretischen Erörterungen" in den Geisteswissenschaften erklärt (Aufbau 5). Dilthey hat den Begriff des geistigen Gegenstandes, aber nicht den Begriff des geistigen Subjekts der Erkenntnis.

Daß trotzdem das „Hineintragen" nicht im Sinne der bloßen Hineinprojizierung des Eigenen in das Fremde verstanden

[1] In besonders feiner Weise hat Georg Misch (im Vorbericht zum V. Band von Diltheys gesammelten Schriften) die Läuterungsmöglichkeiten des zunächst subjektiven Zugangs zu fremdem Seelenleben, die spezifisch geisteswissenschaftliche „Besonnenheit", analysiert.

Digitized by Google

werden darf, ergibt sich aus allem Vorigen und soll später noch näher begründet werden.

Es ließen sich zwei Momente anführen, um das berechtigte Motiv von Diltheys Behauptung, das Erleben sei Bedingung des Verstehens, geltend zu machen.

Zunächst ein forschungsgenetisches, das freilich logisch nicht entscheidende Bedeutung hat. Es soll bloß deshalb erwähnt werden, weil es uns in dieser Schrift darauf ankommt, Dilthey zu verstehen und ihm soweit wie möglich gerecht zu werden.

Forschungsgenetisch ist es meist nicht so, daß der bloße Ausdruck des physischen Trägers von Sinn — etwa die gedruckten Blätter einer Dichtung — genügte, um das volle Bewußtsein des Sinngebildes hervorzubringen, und daß erst nachher als dritte Phase der Aufbau des fremden Seelenlebens begänne, nach der Formel: „wie muß es in einer Seele ausgesehen haben, die diese Dichtung geschaffen hat?“ Vielmehr wird sofort — bevor der Ausdruck deutlich verstanden ist — das reale Seelenleben des Auffassenden in Mitleidenschaft gezogen. Insofern gehört auch das eigene reale Seelenleben mit zum Material, an dem mir der Gehalt eines Sinngebildes zu deutlichem Bewußtsein kommt. Ich weiß zunächst nur, daß das Vorliegende etwas ausdrückt; aber noch nicht, was es ausdrückt. Ich kenne die Lebensumgebung, welche den Dichter geschichtlich bedingte und zum Schaffen anregte. Ich kenne seine Persönlichkeit ihrer geistigen Veranlagung nach. Aus diesen beiden Komponenten heraus erneuert sich die geistige Stimmung, aus der das Werk hervorging. Das Verstehen des irrealen Sinngebildes erwächst so aus einer wechselweisen Aufhellung meines eigenen (imaginativ erweiterten aber zunächst mir selber irrationalen) realen Seelenlebens und des zunächst nur verworren und dunkel verstandenen Ausdrucks in der Dichtung. Das nennt Dilthey auf seinem Standpunkt, der die Trennung von Realem und Irrealem verwirft: Rückgang vom Ausdruck in das Erlebnis, wovon er Ausdruck ist. Und unter Erlebnis versteht er jene schöpferische Stimmung, aus der heraus der Kulturgehalt objektiviert wurde, und aus der heraus der Forscher nun wieder seine geisteswissenschaftlichen Sinnbegriffe erzeugt.

Digitized by Google

Aber Rickert betont selber, daß die von ihm bezeichneten Stationen des Verstehens nicht als zeitliches Nacheinander gemeint sind, und so besteht in dieser Hinsicht kein Gegensatz. Genug, daß das, was in der dargelegten wechselweisen Erhellung verstanden wurde, kritisch betrachtet ein irreales Sinngebilde ist.

Nicht nur forschungsgenetisch, sondern auch logisch kommt ein Zweites in Betracht. Wenn wir auch zugeben, daß logisch das Verstehen des irrealen Sinngebildes der Bildung des historischen Begriffs vorhergeht, so ist doch dies „Verstehen" nicht durchaus identisch mit dem, was Dilthey unter „Verstehen" meint. Dilthey meint — nicht nur, aber auch — das, was der Sprachgebrauch in dem Worte meint: „tout compendre c'est tout pardonner." Verzeihen aber kann man nur einer Person. Wollten wir sagen, Rickert habe das, was Dilthey Verstehen nannte, als Verstehen eines irrealen Sinngebildes erwiesen, und damit sei Diltheys Begriff des „Verstehens" erschöpft, so würde auf unsere Darstellung Simmels Bemerkung zutreffen: „Es ist in gewissen Fällen ein Zeichen von Unklarheit, allzu klar sein zu wollen."

Rickert selbst bemerkt (Grenzen 461): „Es bleibt ein prinzipieller Unterschied, ob wir uns auf den irrealen Sinn des Faustwerkes beschränken oder uns zu vergegenwärtigen suchen, wie es wirklich in dem Dichter aussah, der die sinnvollen Verse schrieb. Tun wir das Zweite, so verfahren wir realwissenschaftlich und historisch."

Nun erhebt sich die Frage: ist das Erfassen von historischen Sinngebilden nach der Seite der realen psychischen Prozesse ihrer Entstehung in gleicher Weise objektive Erkenntnis, wie das Erfassen des Sinngebildes in seiner Irrealität es ist? Ist auch das Plus verstehbar, welches Goethes reales Seelenleben, als er die Faustverse schrieb, über das Faustwerk selbst hinaus enthielt?

Die historischen Begriffe von Sinngebilden setzen nach Rickert voraus:

1. Das Verstehen des irrealen Sinnes.
2. Den „Aufbau" des fremden Seelenlebens auf Grund des eigenen im Hinblick auf irreale Sinngebilde.
3. Das Nacherlebbarmachen des fremden realen Seelenlebens.

Ist nun das, was der Leser „nacherlebt", auch „verstan-

Digitized by Google

den“? Was der Historiker nacherlebbar macht, ist nicht das irreale Sinngebilde in sich, sondern die Beziehung, welche zwischen dem realen Seelenleben einer geschichtlichen Person und diesem Sinngebilde besteht. Ist verstanden bloß das irreale Sinngebilde in seiner Abgelöstheit, während die Beziehung des fremden realen Seelenlebens zu ihm bloß nacherlebt ist? Oder ist auch die Beziehung verstanden?

Es ist das Verdienst von Anna Tumarkin, auf die Grenzen beim Verstehen des vollen Seelenlebens eines einzelnen Menschen hingewiesen zu haben (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie, 1923, S. 106). Die Schrift kommt zum Resultat, streng wissenschaftliches, objektives Verstehen gebe es nur von den allgemeinen geistigen Funktionen, nicht aber von den Modifikationen des Lebenszusammenhanges. Die Individualpsychologie (106) konstruiere zwar, als Wegleitung für das Verständnis der Individualität, Typen, das heißt, mögliche Formen des Lebenszusammenhanges; aber diese Typen seien bloß „Schemen von heuristischer Bedeutung“ (138). Es bedürfe des psychologischen Taktes, der „künstlerischen, auf Einfühlung beruhenden Intuition“ (136), um zu beurteilen, ob der konkrete Einzelfall einem solchen Typus wirklich zuzuordnen sei.

In der Tat, nicht alles Nacherlebbare ist auch verstehbar. Das hat schon Dilthey die „immanente Antinomie“ genannt. Die Grenze des Verstehens im strengen Sinn liegt dort, wo es sich um die Darstellung des realen Seelenlebens einer Individualität in seinem konkreten Ablauf handelt. Ich kann mir zwar Wertbewußtseinstypen denken, die einwandfrei gebildet und verstehbar wären, und denen die richtigen „Fälle“ eindeutig zuzuordnen wären. Aber durch Typen von so allgemeinem Gehalt ist nur ein sehr kleiner Teil des vollen realen Seelenlebens der wirklichen Individualität verstanden. Nicht zufällig ist sich Dilthey bei der Bildung der Begriffe seiner allgemeinen Psychologie der Gefahr der Trivialität bewußt gewesen (G. S. V. 187).

Verstehbar sind ferner gewisse Sinngebilde der Lebensumgebung der historischen Person. Aber was der psychologisch verstehende Biograph nacherlebt und nacherlebbar macht, geht über das hinaus, was sich als logischer Hintergrund verstandener Sinngebilde aufweisen läßt.

Digitized by Google

Das zu Verstehende sei beispielsweise der reale psychische Akt in dem Seelenleben Pestalozzis, welchen man als seinen „Entschluß, Landwirt zu werden" bezeichnet.

In der Kulturanlage Pestalozzis dominiert das soziale Bewußtsein. Was das heißt, kann ich aus dem Wesen der sozialen Werte heraus verstehen.

Verstehen kann ich ferner die Sinngebilde seiner Umwelt, welche ihm nahetraten. Für den Entschluß, Landwirt zu werden, kommen dann etwa in Betracht: Rousseaus negative Bewertung der städtischen Kultur und des Kulturgutes Wissenschaft (Pestalozzi gab das Studium der Theologie auf); die von sozialer Sympathie getragenen landwirtschaftlichen Bestrebungen der Zeit; die Naturbegeisterung der Zeit und ihre Liebe zum Landleben; und vieles andere.

Den allgemeinen Typus der Persönlichkeit kann ich aus dem Wesen der allgemeinen Kulturwerte heraus verstehen; ebenso die geschichtlichen Sinngebilde der Umwelt, die durch allgemeine Kulturwerte konstituiert sind.

Wir sehen, der zu verstehende psychische Akt — der Entschluß, Landwirt zu werden — wird wie eine schwer einzunehmende Festung von Verstehbarkeiten gleichsam umlagert.

Jetzt handelt es sich darum, den Zusammenhang zwischen den verstandenen Sinngebilden der Umwelt und dem Eigenleben Pestalozzis zu erfassen. Welche Sinngebilde haben auf seinen Entschluß gewirkt, und in welchem Maße haben sie gewirkt? Hat sein Entschluß ein rein geistiges Motiv? Kam er nur aus dem Wunsche sozialer Wirksamkeit? Spielte das Bewußtsein des Unvermögens, sich in der Stadt durchzusetzen, eine Rolle? Oder eine Sehnsucht nach Glück, der Traum, ein idyllisches Landleben zu führen, der durch die Naturbegeisterung der Zeit genährt worden wäre? Die Entscheidung dieser Fragen setzt ein Gesamtbild von dem „Strukturzusammenhang" Pestalozzis voraus, welcher — wie Anna Tumarkin überzeugend gezeigt hat — nur aus der Gesamtheit aller seiner Lebensäußerungen zu gewinnen ist.

Schon die Subsumption Pestalozzis unter den Typus des sozial gerichteten Menschen erfolgte auf der Grundlage des Gesamtbildes. Nur ist, in dieser Allgemeinheit gesagt, die Rolle des „Taktes" im Verhältnis zur Rolle des Verstehens sehr gering. Auch der jeder Einfühlungsgabe Bare wird

Digitized by Google

zugeben, daß Pestalozzi ein sozial gerichteter Mensch gewesen ist.

Anders bei der Erfassung eines bestimmten Momentes im konkreten Lebensverlauf, bei der Abschätzung des Motives oder der Motive eines bestimmten Entschlusses. Hier ist ein genaues Gesamtbild des allmählichen Werdens des „erworbenen Zusammenhanges" Voraussetzung der Akzentverteilung. Vielleicht komme ich zu dem Resultat, der Entschluß sei geistig, das heißt hier, von sozialen Werten bestimmt, kann das aber weder aus den Lebensäußerungen des dem Entschluß vorausgegangenen Lebens, noch aus den bis zu diesem Zeitpunkt Pestalozzi umgebenden Sinngebilden genügend belegen, sondern nur auf Grund späterer Lebensäußerungen, aus einer Zeit, da sein spät sich erst offenbarendes eigentliches Wesen zutage trat. Vielleicht muß ich es erhärten durch Pestalozzis eigenes späteres Verweilen bei der ihm selber wunderbaren Tatsache dieses im tieferen Sinn richtigen Entschlusses, welcher ihm wie eine Führung erschien. Aber das Zünglein an der Wage zur Annahme des sozialen Motivs stammt dann nicht aus dem verstehbaren allgemeinen Typus des sozialen Menschen und den umlagernden Sinngebilden allein, sondern aus einem zwar aus den Lebensäußerungen gewonnenen, aber aus deren verstehbarem Gehalt allein nicht zu erweisenden Nacherleben der geistigen Tiefe der Person und der Verteilung der Gewichte in ihr. Auch das Gesamtbild der Persönlichkeit, aus dem heraus ich die Motivation der einzelnen Handlung wahrscheinlich mache, ist durchsetzt von Verstehbarkeiten; aber das aus einer sorgfältigen Abwägung der Motive eines Entschlusses sich schließlich einstellende „Gefühl seiner innern Notwendigkeit", wie es Spranger (a. a. O. S. 394) nennt, ist doch eben ein Gefühl. Verstehbar ist, wie A. Tumarkin mit Recht bemerkt, nur die Wahrscheinlichkeit, nicht aber die Notwendigkeit. Im strengen Sinne des Verstehens darf man daher nicht jenes letzte Resultat des von Verstandenem durchsetzten Nacherlebens als diejenige Leistung bezeichnen, in der „das Verstehen[1] seinen Triumph feiert" (wie Spranger a. a. O. S. 394 es tut).

[1] Von mir durch den Druck hervorgehoben.

Digitized by Google

Wir haben vorhin an den Prinzipien von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften Kritik geübt. Da sich Dilthey das Verhältnis von Philosophie und Geschichte als ein sehr enges dachte, liegt die Vermutung nahe, durch die Kritik an den philosophischen Prinzipien Diltheys werde auch seine historische Forschung getroffen. Wir besinnen uns zum Schluß darauf, in welchem Verhältnis der Philosoph zu dem Historiker Dilthey stehe. Beeinträchtigen die Mängel von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften hinsichtlich ihrer Prinzipien zugleich die Objektivität seiner historischen Einsichten? Wir versuchen zu zeigen, daß dem nicht so sei.

Ich bin mit Anna Tumarkin darin einverstanden, daß das psychologische Verstehen des realen Seelenlebens einer Individualität angewiesen sei auf den psychologischen „Takt", „der auf einem glücklichen Ausgleich zwischen der Fähigkeit der unmittelbaren Einfühlung und seelischen Umstellung und dem Willen zur objektiven rationellen Erkenntnis des Lebens beruht" (a. a. O. S. 138). Dieser Takt wird zwar Dilthey in hohem Maße zugesprochen (a. a. O. S. 138), aber dennoch die Objektivität von Diltheys historischen Arbeiten, soweit sie verstehende Erkenntnis zu enthalten prätendieren, in Zweifel gezogen: „Daß das, was in uns so lebendig wird, dem fremden Erleben wirklich entspreche, dafür haben wir keine sichere Gewähr: es ist Diltheys Hölderlin, Novalis, junger Hegel, was jetzt in uns lebt . ." (S. 51).

Alles psychologische Verstehen im strengen Sinne vermag nur eine begrenzte Sphäre einer Individualität und ihres Lebensverlaufs zu durchdringen. In diesem strengen Sinne ist die Objektivität alles psychologischen Verstehens begrenzt. Das sehe ich ein.

Nicht berechtigt erscheint mir aber, wenn die Verfasserin, wie es im Zusammenhange den Anschein hat, speziell Diltheys psychologische Erkenntnisse deshalb in ihrer Objektivität bezweifelt, weil Dilthey selbst das Verstehen auf das Erleben gründet. Wir müssen unterscheiden zwischen Diltheys theoretischer Grundlegung der Psychologie und dem innern Geist seiner Psychologie. Vom Standpunkt der kritischen Philosophie betrachtet, fällt allerdings das „Erleben" zusammen mit dem eigenen realen Seelenleben, und ein aus dem Erleben quellendes Verstehen erscheint dann als bloße „Hinausprojizierung

Digitized by Google

des eigenen Lebenszusammenhanges in die Außenwelt" (Anna Tumarkin a. a. O., S. 50).

Wenn wir das Postulat der kritischen Psychologie, die Gesamtheit eines Lebenszusammenhanges zu verstehen aus der Gesamtheit seines objektiven Bewußtseinsgehaltes, auf Dilthey anwenden: so lassen Diltheys Schriften auf ein reales fremdes Seelenleben schließen, in welchem immerfort die Gesamtheit der geschichtlichen Mächte lebendig und präsent war.

Ich habe mich bemüht, bei der Darstellung von Diltheys Erkenntnistheorie und Psychologie seine Orientierung an dem objektiven Kulturgehalt hervortreten zu lassen (oben S. 17 ff., 42 ff.), und bei der neuen Auflage hieran nichts geändert. Zu meiner Freude finde ich mich nun in Uebereinstimmung mit Georg Misch, der Diltheys Psychologie mit Recht als „antisubjektiv" bezeichnet und von Diltheys psychologischen Grundbegriffen bemerkt: sie haben „eine Atmosphäre geschichtlicher Anschauung um sich, in der sie sich verdichten" (G. S., S. LXXXIX).

Wirklich, der Historiker Dilthey hat dem Psychologen Dilthey mehr gegeben als der Psychologe dem Historiker. Und seine in der neuesten Psychologie so einflußreichen Begriffe des Strukturzusammenhanges und des erworbenen Zusammenhanges hat Dilthey nicht durch Introspektion gewonnen, sondern aus dem historischen Studium innerer Entwicklung.

Daß Dilthey als Theoretiker des psychologischen Verstehens in den Neunziger Jahren noch nicht ausdrücklich sagte, die Seele sei nur durch den Geist hindurch verstehbar, schließt nicht aus, daß er als Historiker, soweit er fremdes Seelenleben zu verstehen sich zur Aufgabe machte, dieses durch den Geist hindurch verstand. Er wußte auch, daß der Historiker von den systematischen Geisteswissenschaften zu lernen habe. Und es ist nur eine Besinnung auf dasjenige, was er als Historiker längst geübt, wenn er im „Aufbau" sagte: „Das Verstehen des Singularen ist nur möglich durch die Präsenz des generellen Wissens in ihm" (Aufbau 72), und: das Verstehen wird „seine Vollkommenheit schließlich erst durch die Beziehung zum Inbegriff aller Geisteswissenschaften erlangen" (Aufbau 73).

Wenn die wissenschaftliche Sicherheit des psychologischen Verstehens gerade dort abnimmt, wo das eigentliche Interesse

Digitized by Google

des Historikers, so weit er fremdes Seelenleben verstehen will, einsetzt; wenn also eine umgekehrte Proportion besteht zwischen der Wissenschaftlichkeit der psychologischen Forschung und der Wichtigkeit ihres Inhalts als Hilfsmittel der Erforschung historischen Seelenlebens: so wird die Tatsache begreiflich, daß die meisten Historiker — auch Biographen, denen es um das Verstehen der seelischen Entwicklung ihrer Person durchaus zu tun ist — als Historiker sich um die wissenschaftliche Psychologie so wenig kümmern. Auch bei Dilthey kam die Forderung einer Psychologie, die dem Historiker diene, vielleicht weniger aus dem unmittelbaren, praktischen Bedürfnis der empirischen historischen Forschung, als aus der philosophisch-theoretischen Aufgabe einer Grundlegung der Geisteswissenschaften. Es ist auffallend, daß von dem Momente an, da Dilthey den Weg der theoretischen Grundlegung der Geisteswissenschaften durch die systematische Psychologie stillschweigend aufgibt, — im „Aufbau" — auch von einer Steigerung der geschichtlichen Erkenntnis durch Psychologie nicht mehr die Rede ist.

Von seiner Orientierung an der wissenschaftlichen, systematischen Psychologie kann man die Beurteilung der Objektivität der Darstellung fremden Seelenlebens durch einen Historiker nicht abhängig machen. Das gilt auch für Dilthey. Nicht das ist zu fragen, ob Diltheys Psychologie seinem Verstehen fremden Seelenlebens genützt hat, sondern nur, ob sie diesem Verstehen nicht geschadet hat. Geschadet hat seine Psychologie seiner historischen Darstellung deshalb nicht merklich, weil Diltheys Psychologie ihren Kulturgehalt dem geschichtlichen Leben selbst entnahm. Diltheys Verstehen der konkreten Sinngebilde der Umgebung einer geschichtlichen Person und des objektiven Kulturgehalts ihrer Aeußerungen gibt seinem Verstehen ihrer seelischen Entwicklung die wissenschaftliche Sicherheit. Erheblich weniger als viele andere Historiker, die den objektiven Hintergrund des Verstehens von fremdem Seelenleben nicht neu verstehen, sondern den landläufigen Begriffen der wissenschaftlichen Tradition oder ihres privaten Alltags entnehmen, projiziert Dilthey seinen Lebenszusammenhang in den fremden hinein. Jedenfalls, mindestens mit dem selben Recht, wie Dilthey, müßte Legionen anderer Historiker und Literarhistoriker, wo sie fremdes Seelenleben darstellen, die Objektivität ihrer Erkenntnisse bezweifelt werden.

Digitized by Google

Wenn wir darauf hingewiesen haben, daß Dilthey unter „Verstehen“ auch das Erfassen des realen fremden Seelenlebens meinte, so darf doch andererseits die Wichtigkeit dieses Moments bei Dilthey nicht überschätzt werden. Das Seelenleben des geschichtlichen Menschen gehört zwar in einem primäreren Sinne zum Material der Geschichte als die physische Natur. In der Seele werden die Werte erstmals lebendig, und wir wollen nicht nur ihr Wesen, sondern auch ihr Werden verstehn. Es ist zuzugeben, daß besonders der jüngere Dilthey (der ältere sehr viel weniger) in der Werkstatt der Werte gerne verweilte. Aber das Entscheidende war ihm das Verstehen des Werdens nie, auch nicht in jüngeren Jahren und auch nicht bei der Darstellung der Individualität.

Wir wollen zeigen, daß Diltheys Verstehen mit dem Verstehen des realen fremden Seelenlebens sich keineswegs erschöpft; daß es außer dem Verstehen des Werdens der konkreten Sinngebilde der Geschichte das Verstehen des objektiven Gehaltes dieser Sinngebilde selbst gibt; daß das eigentliche Ziel Diltheys nicht das Verstehen des Werdens von konkretem Sinn, sondern das Verstehen des konkreten Sinnes selbst war; und daß auch dieses eigentliche geschichtliche Verstehen Diltheys unabhängig ist von den Prinzipien seiner Theorie der Geisteswissenschaften.

Zu diesem Zwecke haben wir uns vorerst auf das Wesen der Geschichtswissenschaft zu besinnen.

Anna Tumarkin (a. a. O. S. 162) betrachtet als die Aufgabe der Geschichtswissenschaft, „die Entwicklung in der Erzeugung objektiver Kulturwerte aufzudecken.“ Der Inbegriff aller jener objektiven Werte aber, welche im Laufe der geschichtlichen Entwicklung erarbeitet worden sind — der Bestand der Kulturwerte selbst — ist der Gegenstand der systematischen Geisteswissenschaften (der Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft usw.; a. a. O. S. 157 f.). Die Geschichte stellt nicht das Wesen der Werte dar, das sie vielmehr voraussetzt, sondern ihr Werden. — Außer dem genannten Ziel kommt nach A. Tumarkin noch das psychologische Verstehen in Betracht, aber nicht als selbständige Aufgabe, sondern nur als Mittel zur Sicherung der Tatsachen.

In diesem Begriff der Geschichte vermisse ich, was ich mit

Digitized by Google

einem Ausdruck von Rickert das Verstehen konkreter Sinngebilde von objektivem Kulturgehalt nenne. Solche Sinngebilde von objektiver Bedeutung (die Renaissance, die Aufklärung u. a.) aufzufinden und zu verstehen, gehört mit zu den Aufgaben der Geschichtswissenschaft. Solche Gebilde unterscheiden sich von den allgemeinen Kulturwerten — dem Gegenstand der systematischen Geisteswissenschaften — durch ihre Konkretheit; von den Gebilden des subjektiven Geistes durch ihren übersubjektiven Gehalt. Gewiß, der Historiker wird aus den systematischen Geisteswissenschaften lernen. Aber der konkrete Sinn eines geschichtlichen Sinngebildes ist durch den allgemeinen und abstrakten Gehalt der systematisch-geisteswissenschaftlichen Begriffe nicht erschöpft. Das Wesen des modernen Kapitalismus zum Beispiel und seinen inneren Zusammenhang mit dem Geiste der protestantischen Ethik hätte Max Weber aus den Begriffen der Nationalökonomie und der Religionswissenschaft allein niemals verstehen können; und Meinecke die Sinngebilde des Nationalstaates oder der Staatsraison nicht allein aus den allgemeinen Begriffen der Staatswissenschaft. Das Resultat des Versuchs, allein mit den Grundbegriffen der systematischen Geisteswissenschaften konkreten objektiven Sinn zu verstehen, ersieht man an Natorps Darstellung Pestalozzis. Natorp vergewaltigt den schlichten konkreten Sinn (etwa in seiner Deutung von Pestalozzis „Abendstunde eines Einsiedlers“ in Reins Handbuch der Pädagogik), weil er auf eine einseitige und starre Weise allgemeine und abstrakte Grundbegriffe an den konkreten und individuellen Sinngehalt heranbringt. Eine Reaktionserscheinung gegen die falsche Identifizierung allgemeiner systematischer Begriffe und individueller Sinngebilde in der Art, wie sie Natorps historischen Darstellungen zugrunde liegt, ist es, wenn Ranke einmal sagt: „Der Geist kann nicht mit den Händen betastet oder mit den Augen berührt werden: an seinen Erfolgen und seiner Wirkung wird er erkannt“ (Ausg. Dove Bd. 24, 287). Der Historiker kehrt den Spieß um, und nimmt die Erkenntnis des objektiven Geistes für die Geschichtswissenschaft allein in Anspruch.

Daß die Geschichtswissenschaft bloß das Werden der Kulturwerte, die systematischen Geisteswissenschaften bloß ihren Bestand zum Gegenstande haben, entspricht nicht dem, was

Digitized by Google

sich in jenen Disziplinen wirklich vollzieht. Die Geschichte ist auch primäre Erkenntnis von objektivem Gehalt. Und der Unterschied der beiden Disziplinen besteht darin, daß die Geschichte die Sinngebilde in ihrer Konkretheit, die systematischen Geisteswissenschaften die diese Sinngebilde konstituierenden Kulturwerte in ihrer abstrakten Allgemeinheit zum Gegenstand haben.

Dem Umstand, daß die Geschichtswissenschaft nicht nur aus den systematischen Geisteswissenschaften schöpft, sondern ihnen auch gibt, so daß sie zur Revision ihrer Grundbegriffe veranlaßt werden können, muß die Theorie der Geschichte Rechnung tragen. Sonst erfaßt sie das Wesen der Geschichtswissenschaft nicht vollständig. Zum Ziel der Geschichtschreibung gehört das Verstehen der konkreten Sinngebilde schon deshalb, weil keine andere Disziplin diese Sinngebilde versteht.

An den großen Historikern haben wir uns klarzumachen, was Geschichte sei. Ranke stellt der Geschichte die Aufgabe, nicht nur die Reihenfolge der für die Entwicklung der Kultur wichtigen Begebenheiten so scharf und genau wie möglich aufzurollen, sondern außerdem das „Wesen" der „irdisch-geistigen Gemeinschaften" (i r d i s c h - geistig: nicht abstrakt als Kulturwerte, sondern konkret als Sinngebilde) „zum Verständnis zu bringen" (a. a. O., Bd. 24, S. 284). Ranke ist nicht ein spezifischer Geisteshistoriker, und wir haben absichtlich ein solches Beispiel gewählt. Ueberall, wo Menschen Kulturbewußtsein im weitesten Sinne gehabt haben (Staatsbewußtsein, Rechtsbewußtsein, Religionsbewußtsein usw.) treten dem Historiker solche Sinngebilde entgegen.

Solches Kulturbewußtsein ist nicht subjektiver Geist. Sein Gehalt hat dieselbe allgemeine Geltung, wie die Kulturwerte, welche die Auswahl des historisch Wesentlichen in der gesamten geschichtlichen Erkenntnis bestimmen.

Damit ist der eigentliche Gegenstand des geschichtlichen Verstehens, auf den wir es absehen, bezeichnet. Es gibt nicht nur ein Verstehen des subjektiven Geistes, sondern auch ein Verstehen des am Material der Geschichte haftenden konkreten objektiven Geistes.

Auch in der Biographie kann das Verstehen des konkreten objektiven Gehaltes der Zweck sein. Es gibt zwei Betrachtungsweisen einer historischen Individualität. Ich kann be-

Digitized by Google

trachten, wie ein mir bereits anderswoher bekannter objektiver Sinngehalt in dem realen Seelenleben dieser Individualität entsteht. Das ist psychologisches Verstehen; nicht im Sinne der systematischen Psychologie, aber in dem vorhin behandelten Sinne der Geschichte.

Ich kann aber auch die Aeußerungen einer Individualität betrachten, um mir über das anderswoher noch nicht bekannte Wesen des Sinngehaltes klar zu werden. Ich verstehe an Fichte zum Beispiel das Wesen des deutschen Idealismus. Das ist Verstehen von objektivem konkretem Sinngehalt. Auch in der Biographie kann also das primäre Verstehen des objektiven Gehaltes eines geschichtlichen Sinngebildes das Ziel sein. Wenn es dem Biographen auf möglichst unmittelbare, intime (z. B. briefliche) Aeußerungen des objektiven Gehaltes ankommt, so braucht das dabei waltende Interesse durchaus nicht ein psychologisches zu sein. Die politische Biographie etwa gibt den objektiven Gehalt einer Staatsverfassung eventuell besser in einem Briefe zu verstehen, den der geistige Schöpfer dieser Verfassung zur Zeit der Konzeption darüber geschrieben, als in den Paragraphen der fertigen Verfassung selbst. Seele ist „Sinnsuchen", wie niemand eindrucksvoller gezeigt hat, als Anna Tumarkin. Und es ist nicht einzusehen, weshalb der objektive Gehalt eines geschichtlichen Sinngebildes nicht an d e r Objektivation aufgezeigt werden sollte, welche die Sinn suchende und findende Seele in voller Morgenfrische und Klarheit niederlegt. Dies Verfahren dient dann nicht dem Zwecke, den psychischen Schaffensprozeß des betreffenden Staatsmannes zu verstehen. Der Zweck ist vielmehr der, aus der Sphäre abgestempelter Grundbegriffe für historische Sinngebilde hinaus- und vorzudringen zu derjenigen Objektivation, welche den neuen Sinn rein und unabgeschwächt erstmalig zum Ausdruck bringt.

Damit haben wir die Voraussetzungen, die uns instandsetzten, Diltheys geschichtliche Darstellungen zu prüfen.

Zunächst: das Kulturbewußtsein der Zeiten seinem objektiven und konkreten Gehalt nach zu verstehen, war auch Diltheys eigentliches letztes Ziel. Das religiöse, das dichterische, das philosophische Bewußtsein sind in der Sphäre der konkreten geschichtlichen Sinngebilde seine besonderen Bezirke.

Dies Ziel hatte er nicht nur bei der Erforschung geistiger

Digitized by Google

Bewegungen oder Mächte größeren Umfangs — wie des Christentums, des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften, der Aufklärung — sondern auch in der Monographie. Die fremde Individualität interessierte ihn nicht in ihrer realen seelischen Beschaffenheit, wie den Individualpsychologen oder den Psychiater. Beim Historiker ist ja schon die Tatsache des Interesses selber, gemäß dem Prinzip der historischen Stoffwahl, bestimmt durch die objektive Bedeutung gerade dieser Individualität. Und nicht das Werden des objektiven Gehaltes, das psychologische Verstehen, war das eigentliche Ziel seiner Monographien, sondern dieser objektive Gehalt selbst. So notierte er (G. S. V, S. XVII): „Das Genie auf dem Gebiet der Kunst, Religion, Philosophie trägt in sich die Möglichkeit, sich durch Individualität Ewigkeit zu verschaffen[1]. Also auf das Verstehen der durch die Individualität geschaffenen „Ewigkeit", auf den objektiven Gehalt ist auch die monographische Betrachtung bei Dilthey gerichtet. Nicht psychologisches Verstehen, sondern Verstehen von objektivem Gehalt ist auch hier das eigentliche Ziel.

Nun ist aber zuzugeben, daß Dilthey das Ziel des Verstehens des objektiven Gehaltes einer Individualität nicht durch die Analyse der Objektivationen allein zu erreichen suchte. Die Struktur seiner Darstellungen kompliziert sich dadurch, daß er das Ziel des Verstehens des objektiven Gehaltes aus den Objektivationen zu ergänzen suchte durch den Rückgang in den Quell, aus dem die Individualität Ewigkeit erlangt: in die Tiefe der Person.

Die kritische Psychologie (Anna Tumarkin, a. a. O. S. 28) sagt, durch die Objektivationen einer Individualität sei der „volle Reichtum des Lebens nicht erschöpft; nur ein kleiner Teil von dem, was in diesem Leben nach Gestalt drängt", finde in den Objektivationen „festumrissene Gestalt".

Nun, das „Gefühl des wirklichen Reichtums des Lebens" (a. a. O. S. 165), das der kritische Psychologe seinem eigenen Seelenleben gegenüber hat, hat der Historiker dem fremden Seelenleben gegenüber. Vergleicht er das, was sich aus dem Objektivationen verstehen läßt, mit dem Gehalt jenes Gefühls, so ergibt sich die Ueberzeugung, in der historischen Individuali-

[1] Von mir durch den Druck hervorgehoben.

Digitized by Google

tät sei irgend etwas, was in die Objektivationen nicht voll eingeht.

In dieser Beziehung unterscheidet sich Dilthey von andern Historikern nicht. Bei allen Historikern, die nach einem Worte Sprangers in ihrem Objekte gleichsam „leben“ (Spranger a. a. O., S. 394), wird sich ein Gefühl einstellen für die Tiefe der Person, aus der die neuen Werte aufsteigen. Aber Dilthey hat wohl mehr als andere Historiker das Bedürfnis, von diesem Gefühl etwas mitzuteilen. Das aber ist auf begrifflichem Wege nicht möglich — hier ist die Seite der „immanenten Antinomie“, welche Dilthey bei dem Verstehen von objektivem Gehalt beklagt. (Die Aeußerungsweise dieser Antinomie beim psychologischen Verstehen begegnete uns früher, S. 74.) Nur müssen wir nicht mit Diltheys Worten sagen: „Wir verstehen immer mehr als wir wissen“, sondern: „wir erleben immer mehr als wir verstehen.“ Aus dem Bedürfnis, von diesem „Mehr“ auch etwas mitzuteilen, begreift es sich, daß Diltheys Darstellung von einem mit dem Verstande schlechterdings unfaßbaren Unterton erfüllt ist. Ich habe das in der ersten Auflage dieser Schrift (S. 101) so ausgedrückt: „Gerade bei Dilthey scheinen die Worte, Sätze und Abschnitte durch schwer sichtbare Fäden miteinander, wie mit den Gegenständen, welche sie bezeichnen, verbunden. Das Fortgezogenwerden von Lebensbezug zu Lebensbezug scheint die Ausdrücke in dem Maße erst hervorzubringen, als wir sie lesen ... Sie enthalten Hinweise auf die Bedeutsamkeit des Ganzen, von denen ihr logischer Sinn auch nichts ahnen läßt. Das scheinbar Trivialste wird, im hermeneutischen Zusammenhang, zur wahrhaften Besonderheit. So kann es Dilthey im Hölderlin etwa gelingen, ein Detail wie: „er nahm nur Eine dürftige Mahlzeit am Tage“ einzuführen, ganz ohne den Ton zu stören, ... denn ein Schein von der innersten Individualität fällt hinüber auf diesen kleinen, äußerlichen Zug und heiligt ihn“. Daß hier etwas vorliegt, was sich als wissenschaftliche Begriffsbildung nicht mehr begründen läßt, dieser Meinung bin ich noch heute. Im übrigen aber habe ich die Bedeutung dieses überbegrifflichen Faktors im Ganzen von Diltheys Darstellungen früher überschätzt.

Wir können drei Elemente der Diltheyschen Darstellungen begrifflich voneinander trennen. 1. Das — bei Dilthey sekundäre — Ziel des psychologischen Verstehens der Prozesse innerer

Digitized by Google

Entwiklung. 2. Das — bei Dilthey primäre — Ziel des Verstehens des objektiven Gehaltes aus den Objektivationen. 3. Das Ziel, etwas von der letztlich nur erlebbaren Tiefe der Person in der Darstellung nacherlebbar zu machen.

Die zwei ersten Elemente — das psychologische Verstehen und das Verstehen des objektiven Gehaltes des konkreten Sinngebildes — lassen sich nicht nur begrifflich trennen, sondern ließen sich auch faktisch satzweise aus der Darstellung herauslösen. Das dritte Element schwerer, weil es mit den künstlerischen Mitteln der Darstellung zusammenhängt. Jedenfalls sehen wir: Es ist ein Ding für sich, wenn ich verstehen will, wie ein von mir schon verstandener objektiver Gehalt sich im realen fremden Seelenleben allmählich gebildet hat. Es ist wiederum ein Ding für sich, wenn ich aus den Lebensäußerungen einer Person den objektiven konkreten Gehalt dieser Aeußerungen selbst verstehen will. Und es ist drittens wieder etwas anderes, wenn ein Historiker sich bemüht, außer den zwei ersten Faktoren durch die künstlerischen Mittel der Darstellung den nur erlebbaren Quell nacherleben zu lassen, aus dem der konkrete Gehalt der Objektivationen entsprang.

Entscheidend für die Beurteilung der wissenschaftlichen Leistung Diltheys ist es, daß sie auf das echte Ziel geschichtlichen Verstehens konkreter Sinngebilde gerichtet ist, und daß sie dieses Ziel erreicht.

Wir haben Diltheys Geschichtschreibung nicht forschungsgenetisch und psychologisch, sondern objektiv zu betrachten. Nicht die Genesis, sondern die Resultate seiner Forschungen entscheiden über deren Objektivität. Die quaestio iuris ist die Frage nach dem objektiven Gehalt dieser Resultate. Hat Dilthey, so müssen wir fragen, neue verstehbare Begriffe von konkreten historischen Sinngebilden wirklich geschaffen? Niemand wird leugnen, daß Dilthey die historischen Sinngebilde des Christentums, des Römertums, des natürlichen Systems der Geisteswissenschaften, der Aufklärung, des deutschen Idealismus, der Romantik ihrem objektiven und konkreten Gehalt nach verstanden und verstehbar gemacht hat. Und auch in den monographischen Darstellungen ist das Ziel erreicht. Den Hölderlin verstehen wir nicht nur psychologisch, wir erleben nicht nur die Tiefe seiner Person, sondern Dilthey hat mit seinem Essay das Verständnis unserer Zeit für Hölderlins Werk angebahnt.

Digitized by Google

Wir verstehen das konkrete Sinngebilde seiner Lyrik. Wie fruchtbar die objektiven Resultate von Diltheys geschichtlichen Forschungen sein können, ergibt sich besonders deutlich aus folgendem. Der schärfste Kritiker von Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, Heinrich Rickert (bei dem wohl niemand argwöhnen wird, er verwechsle das bloße Nacherleben und Nacherlebbarmachen fremden realen Seelenlebens mit dem Verstehen eines konkreten Sinngebildes von objektivem Kulturgehalt), hat Diltheys historische Darstellung der Mächte der europäischen Kultur einem „geschichtsphilosophischen Versuch", worin es auf die Deutung des Sinnes der modernen Kultur ankommt, zugrunde legen können. (Kant als Ppilosoph der modernen Kultur 1924, S. 63 ff.) Es ist sehr lehrreich zu sehen, wie sich für diesen scharf auf den objektiven Gehalt gerichteten Leser Diltheys der psychologische und der nur nacherlebbare Faktor von den „Diltheyischen Ergebnissen"[1] ablöst. Rickert selbst vergleicht die „psychologische Begründung und Einkleidung" mit den leicht ablösbaren „psychologistischen Resten und Verbrämungen" der Kantischen Philosophie (a. a. O., S. 69).

Mag es noch so psychologisch klingen, wenn Dilthey in seinen monographischen Darstellungen von dem „Grunderlebnis" einer Individualität oder einer Zeit spricht: er meinte den konkreten objektiven Sinngehalt, den er nicht nur erlebte, sondern auch verstand. Das beweist der verstehbare objektive Gehalt seiner Darstellungen. Mag er das Wesen der geisteswissenschaftlichen Urteile und Sätze noch so irrationalistisch als „Ausdruckssätze" bezeichnen, die auf das Erlebnis nur hinweisen: seine Sätze erfassen doch den objektiven Sinngehalt, und auch, wo sie atheoretische Sinngebilde, wie eine Dichtung, betreffen, sind es theoretische Sätze über das Atheoretische. Diltheys historische Werke haben ihren objektiven Gehalt trotz der Unklarheit seiner philosophischen Prinzipien.

Es ist das Eigenartige an der Erscheinung Diltheys, daß er begrifflich die Schranken des empiristischen Zeitalters, in dem er sich bildete, nicht prinzipiell durchbrach, und tiefer im philosophischen Empirismus stecken blieb als viele seiner Zeitgenossen; daß er aber sachlich ein großer Anreger zur

[1] Von mir gesperrt.

Digitized by Google

I 563

Besinnung auf den Begriff des Geistes und des Verstehens geworden ist. Den objektiven Geist in der Geschichte selbst konkret zu verstehen hat uns Dilthey, wie kaum ein Zweiter, gelehrt.

Bekämpfen wir die mangelnde Klarheit seiner Prinzipien. Aber bleiben wir uns bewußt, daß wir ihn begrifflich auf einem Gebiete bekämpfen, auf welchem wir sachlich bei ihm gelernt haben.

Digitized by Google